Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander und G. Schwab.

Dreihundertachtundvierzigstes Bändchen.

Platon's Werke. Dritte Gruppe. V.

Von dieser Sammlung sind bis jetzt erschienen

I. vollständig folgende Schriftsteller:

1. Griechische Dichter.

Aeschylos v. J. Minckwitz. In 7 Bdchn.
Apollonius Argonautenfahrt v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Aristophanes v. C. F. Schnitzer. In 11 Bdchn.
Bion, siehe Bukoliker.
Bukoliker, griechische (Theokrit, Bion und Moschos), v. F. Zimmermann. In 3 Bdchn.
Euripides v. G. Ludwig. In 16 Bdchn.
Homer Ilias v. E. Wiedasch. In 7 B
Homer Odyssee v. E. Wiedasch. In 5 B
Kallimachus v. K. Schwenck. In 1 B
Moschos, siehe Bukoliker.
Pindar v. G. Ludwig. In 3 Bdchn.
Quintus von Smyrna, v. C. F. Platz. In
Sophokles v. J. Minckwitz. In 7 Bd
Theokrit, siehe Bukoliker.

2. Griechische Prosaiker.

Aelian v. Wunderlich u. Fr. Jacobs. In 9 B.
Aeschines Gespräche und **Cebes** Gemälde v. Carl Pfaff. In 1 Bdchn.
Aeschines d. Redner v. J. H. Bremi. In 3 B.
Antoninus, siehe Parthenius.
Apollodor v. C. G. Moser. In 2 Bdchn.
Appian v. F. L. J. Dillenius. In 15 Bdchn.
Arrian v. Ch. H. Dörner. In 6 Bdchn.
Cassius Dio v. L. Tafel. In 16 Bdchn.
Cebes Gemälde, siehe Aeschines.
Demosthenes v. A. Pabst. In 19 Bdchn.
Dio Cassius, siehe Cassius.
Diodor v. J. F. Wurm. In 19 Bdchn.
Dionysius v. Halicarnaß v. G. J. Schaller u. A. H. Christian. In 12 Bdchn.
Heliodor v. Fr. Jacobs. In 3 Bdchn.
Herodian v. C. N. Osiander. In 2 Bdchn.
Herodot v. A. Schöll. In 11 Bdchn.
Hypereides v. W. Teuffel u. **Lykurgos** gegen Leokrates von C. Holzer. In 1 Bdchn.
Josephus jüd. Krieg und gegen Apion, v. H. Paret. In 7 Bdchn.
Isäus v. G. F. Schömann. In 2 Bdchn.
Isokrates v. A. H. Christian. In 8 Bdchn.
Julian's Caesaren u. Bartfeind, v. C. N. Osiander u. Reichardt. In 1 Bdchn.
Kallistratus, siehe Philostratus.
Longus v. Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Lucian v. A. Pauly. In 15 Bdchn.
Lykurgos gegen Leokrates, s. Hypereid
Parthenius u. **Antoninus** Liberali Fr. Jacobs. In 1 Bdchn.
Pausanias v. C. G. Siebelis u. H. chardt. In 9 Bdchn.
Philostratus der Aeltere v. Fried. Jac G. J. Bekker u. A. H. Christian. In 7 Bd
Philostratus des Aelteren u. des Jüng Gemälde u. **Kallistratus** v. A. F. Lin In 3 Bdchn.
Plutarch Lebensbeschreibungen von J. Klaiber, C. Fuchs u. C. Campe. In 24 B
Plutarch moral. Schriften v. J. Ch Bähr, H. Reichardt, W. Rösch und C Schnitzer. In 26 Bdchn.
Polyän v. W. H. Blume u. C. Fuchs. In
Polybios v. C. Campe. In 14 Bdchn
Strabon v. K. Kärcher. In 12 Bdchn
Theophrast Charaktere, v. C. F. Schni In 1 Bdchn.
Thukydides v. C. N. Osiander. In 7 B
Xenophon v. Ch. Walz, E. Finckh, L. T A. H. Christian u. C. N. Osiander. In 1

3. Römische Dichter.

Avianus, siehe Fabeldichter.
Catull v. W. Hertzberg u. W. S. Teuffel. In 1 Bdchn.
Fabeldichter, römische (Phädrus, Avianus, u. Romulus), v. H. J. Kerler. In 3 Bdchn.
Horatius v. G. Ludwig, W. E. Weber u. W. Teuffel. In 5 Bdchn.
Lucanus v. F. H. Bothe. In 3 Bdchn.
Ovid v. H. C. Pfitz, E. F. Metzger, W. Hertzberg u. H. Wölffel. In 18 Bdchn.
Persius v. W. S. Teuffel. In 1 Bdch
Phädrus, siehe Fabeldichter.
Plautus v. M. Rapp. In 17 Bdchn.
Propertius v. W. Hertzberg. In 4 B
Romulus, siehe Fabeldichter.
Silius Italicus v. F. H. Bothe. In 5 B
Terentius v. Th. Benfey. In 9 Bdchn
Tibullus v. W. Teuffel. In 1 Bdchn.
Virgil v. C. N. Osiander und L. Ne In 6 Bdchn.

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertachtundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1865.

Platon's Werke.

Dritte Gruppe:
Dialektische Gespräche,

übersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
ordentlichem Professor der classischen Philologie in Greifswald.

Fünftes Bändchen.

Parmenides.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1865.

Parmenides.

Einleitung.

Indem Platon im ersten Theile des Theaitetos die Lehre des Herakleitos einer eingehenden Kritik unterzieht, unterläßt er nicht, sofort die Nothwendigkeit einer gleichen Prüfung der gerade entgegengesetzten Lehre der Eleaten hervorzuheben, die jedoch für die dort vorliegende Untersuchung nicht zur Sache gehöre, und nicht minder gibt er zu verstehen daß er mit den Eleaten weit mehr als mit Herakleitos einverstanden sei (p. 180 f. 183 f. S. 230 f. 236 f. der Uebers.). Vor Allen Parmenides sei von ungewöhnlicher Tiefe und schwer zu widerlegen. Und dabei wird denn einer Zusammenkunft gedacht welche Sokrates in seiner Jugend mit diesem schon bejahrten Manne gehabt habe, und zu Anfang des Sophisten, in welchem die Kritik der eleatischen Lehre wirklich in Angriff genommen wird, ist aufs Neue von eben dieser Zusammenkunft die Rede, mit dem Bemerken daß Sokrates bei derselben den Parmenides nicht in fortlaufender Form, sondern frageweise habe vortragen hören (p. 217. S. 315 der Uebers.). Daß auch Zenon bei derselben zugegen gewesen, wird in beiden Dialogen nicht ausdrücklich angegeben, ja im Theaitetos wird nicht er, sondern nur

noch Melissos geradezu mit Namen erwähnt. Was indessen dort von den übrigen Eleaten außer dem Parmenides gesagt wird, daß sie zwar auch bedeutende Denker, aber daß doch weit eher noch mit ihnen fertig zu werden sei, das bezieht sich ja auch auf den Zenon mit; und wenn im Sophisten p. 216 (S. 313 f. der Uebers.) der Name eines Schülers von Parmenides und Zenon gleich den ungünstigen Verdacht erweckt als ob man einen halben Sophisten, einen Mann von streitsüchtiger Widerlegungskunst vor sich habe, so ist dies offenbar nicht sowohl auf den Parmenides als auf den Zenon gemünzt, und ausdrücklich erscheint der letztere in diesem Lichte im Phaidros p. 261. §. 97.*) Denn eben Zenon war es ja erst gewesen welcher die Lehre des Parmenides, alle Vielheit bewegter und veränderlicher entstehender und vergehender Dinge sei Schein und Täuschung und es gebe in Wahrheit nur ein einziges, unbewegtes und unveränderliches, jede Vielheit von sich ausschließendes und mithin auch nicht aus Theilen bestehendes ewiges Sein, auf indirectem Wege zu bekräftigen unternahm, indem er jede von ihr abweichende Annahme als sich selbst widersprechend zu erweisen suchte.**)

---

*) Vgl. Georgiis Anm. z. d. St. Es ist dort von der nämlichen Schrift Zenons wie im Parmenides die Rede, wahrscheinlich auch der einzigen die überhaupt wirklich von ihm existierte, und auch von einer Vorlesung derselben durch ihn vermuthlich in Athen; ob aber von der nämlichen wie hier, ist zweifelhaft.

**) Die Worte des Zenon im Parmen. §. 5 p. 128 C *οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα* scheint mein verehrter Freund Ueberweg (Jahns Jahrb. LXXXIX. 1864. S. 106 f.) nicht richtig in ihrem Zusammenhange aufgefaßt zu haben. Der Ernst welchen Zenon hier, der Ehrgeiz des Mannes, den er weiter unten §. 6. p. 128 E seinem Buche ab=

Diesem Allem entspricht denn nun die Behandlung welche dem Parmenides und dem Zenon in dem folgenden Gespräche zu Theil wird, das den Namen des Ersteren führt

---

spricht, besteht ja, wie er ausdrücklich sagt, nur darin daß er, wie vorher Sokrates §. 4 f. p. 128 B (s. Wagner in seiner Ausg. Anm. 6) anzunehmen schien, die Absicht gehabt haben sollte den Schein zu erregen als ob er wirklich etwas Neues und Anderes sagen wollte als was Parmenides schon gesagt und gezeigt hatte; das Buch sei vielmehr bloß aus der Streitlust des Jünglings geschrieben mit den Gegnern des Parmenides sein Spiel zu treiben, sie ad absurdum zu führen. Man erkennt hierin, wie namentlich in dem Zusatz, es sei ohne Zenons Willen veröffentlicht worden, die Ansicht des Verfassers von unserm Dialog, daß dieß Buch im Verhältniß zu dem des Parmenides unbedeutend und spielend sei; und daß er dieß in die Form einer Selbstkritik des Zenon einkleidet stimmt völlig dazu daß er ja sogar den Parmenides sich selbst widerlegen läßt (s. S. 573). Erheblicher ist der Anstoß welchen Ueberweg an Zenons Erklärung nimmt, er habe zeigen wollen daß die Gegner des Parmenides sich in noch weit schlimmere Absurditäten verwickeln, womit er sich ja allerdings den naiven Glauben an den Dogmatismus des Parmenides abspricht und den letztern selbst für nicht frei von aller Absurdität erklärt. Allein in der That war ein Verfahren wie das des Zenon nur möglich wenn ihm wirklich, *obwohl unbewußt*, dieser naive Glaube bereits abgieng, eben darum war er in Wirklichkeit bereits ein Vorläufer der Sophisten. Auch hier ist also die Kritik an sich wieder völlig treffend, und höchstens mag man hier an der Form der *bewußten Selbstkritik* allerdings einen nicht ganz unbegründeten Anstoß nehmen. Jedenfalls berechtigt aber Nichts zu der Folgerung Ueberwegs, daß der Verfasser unseres Dialogs ähnlich zu Platon stehe wie sein Zenon zu Parmenides, mithin nicht Platon selbst, sondern erst ein späterer, vom Skepticismus bereits angefressener Platoniker sein könne.

und die Zusammenkunft mit dem jungen, aber trotzdem schon zum Vertreter der Ideenlehre gestempelten Sokrates wirklich schildert. Schon aus der Darstellung im Theaitetos sieht man daß Platon den Parmenides für den bedeutendsten und der Wahrheit am Nächsten gekommenen unter den vorsokratischen Denkern und jenes von ihm gelehrte Eine Sein für das den sokratisch-platonischen Ideen verwandteste unter allen früher aufgestellten philosophischen Realprincipien hielt. Freilich ist es im Sophisten als unzulänglich und der Unterschied der diese Ideen von ihm trennt als ein philosophischer Fortschritt erwiesen worden, und mit offenbarem Rückblick auf eben diese Erörterungen und auf Grund ihrer*) wird die ganze Beweisführung Zenons jetzt, unter dem Beifall des Parmenides selbst, ohne Weiteres als eine solche bezeichnet welche wenigstens das von ihr beabsichtigte Ziel von vorn herein gar nicht erreichen konnte, was vielmehr nur dann möglich wäre wenn die Ideen selbst irgendwie von ihr überhaupt getroffen würden, wie dies doch nicht der Fall ist (§. 3 b—§. 8.). Allein nunmehr werden dem Parmenides selbst, eben als dem bedeutendsten aller bisherigen Meister der Philosophie, die gewichtigsten Einwürfe gegen die Ideenlehre selber in den Mund gelegt, dergestalt daß, wenn sie nicht beseitigt werden können, die platonische Philosophie der eleatischen nachstürzt. Nur ein in vollem Maße durchgebildeter Mann von hohen Gaben aber wird sich, wie es §. 14 z. E. §. 18 heißt, überhaupt davon überzeugen lassen daß eine solche Beseitigung gelingen könne, und auch dieser nur vermöge einer langwierigen und weit ausholenden Auseinandersetzung, die denn vollends, um sie für jenen überzeugend zu machen, von einem Manne angestellt

*) Vgl. bes. Sophist. p. 251 z. A. S. 383 der Uebers. Zeller Plat. Stud. S. 186 ff.

werden muß welcher die nämlichen Eigenschaften in noch ungleich höherem Maße besitzt. Ein solcher ist aber der junge Sokrates noch nicht. Seine Anfangs versuchten Gegeneinwände (§. 10 z. E. 12 z. E. 13) werden leicht von Parmenides widerlegt, und er weiß schließlich keinen Rath mehr. Da aber nimmt sich denn nun Parmenides selbst dieser Sache an, indem er ausdrücklich zugesteht daß mit der Ideenlehre überhaupt alle dialektische Forschung*) und wissenschaftliche Erkenntniß über den Haufen fallen würde, und er tröstet den jungen Sokrates damit daß er nur noch nicht seinem Geist durch die gehörige Uebung die erforderliche Spannkraft gegeben habe, und bezeichnet sodann als diese vor endgiltiger Aufstellung der Ideenlehre anzustellende Vorübung eben jenes von Zenon angewendete Verfahren,**) aber in antinomischer Erweiterung (§. 18—20). Aufgefordert sodann ein Musterbeispiel hiefür zu geben, sträubt

---

*) Es ist kein Grund vorhanden das Wort Dialektik hier, §. 18 z. E., mit Ueberweg a. a. O. S. 107 in einem andern Sinne zu nehmen als in welchem es stets bei Platon gebraucht wird. S. vielmehr das in der Uebers. z. d. St. Bemerkte und vgl. die folgende Anm. sowie S. 557 Anm., Zeller Phil. der Griechen, 2. Aufl. II. a S. 414.

**) Nirgends aber wird dies Verfahren als das dialektische oder als Dialektik bezeichnet oder auch nur auf das Leiseste angedeutet daß man in ihm schon die Dialektik zu suchen habe, und es ist mithin eine ungerechtfertigte Behauptung von Ueberweg a. a. O. S. 105 f. 111 f. 114 f., daß hier nicht Sokrates, sondern Zenon als Urheber der Dialektik bezeichnet und dem Sokrates der falsche Vorwurf gemacht werde, er habe früher Ideen aufgestellt und definiert als Dialektik getrieben, und daß die Dialektik hier als eine bloße die Begriffsbestimmung vorbereitende subjective Vorübung erscheine

sogar Parmenides selbst sich davor und fürchtet daß seine vom Alter geschwächte Kraft hiezu nicht mehr ausreichen werde; da aber, was bezeichnend genug ist, auch Zenon sich auf die Sache nicht einläßt, entschließt er sich endlich doch dazu und wählt als Gegenstand dieser seiner hypothetischen Erörterung einen Begriff welcher typisch für alle anderen ist und daher in Wahrheit die Anwendung dieser Erörterung auch noch auf andere Begriffe entbehrlich macht,*) nämlich den des Eins (§. 20—22). Denn eben darin fällt die platonische Ideenlehre mit dem eleatischen Einen zusammen, daß jede Idee die Einheit bildet, in welcher als in ihrem allein wahrhaft wirklichen Sein und Wesen die Vielheit der gleichnamigen Erscheinungsdinge zusammenfällt; aber darin liegt andererseits auch gerade der Unterschied, daß die Ideenwelt selbst als das wahrhafte Sein (oder mit andern Worten die höchste Idee) eine Einheit in der Vielheit bildet.

Durch dies Alles ist nun, wie zuerst Zeller**) erkannte, der Zweck dieser von Parmenides angestellten Erörterung, welche den zweiten Theil des Dialogs bildet, auf das Allerbestimmteste vom Verfasser dahin ausgesprochen, daß zum Mindesten in ihr irgendwie der Weg gezeigt sein muß zu einer Lösung der im ersten Theile gegen die Ideenlehre erhobenen Einwände, oder doch gewisse Vorbereitungen

*) Vgl. Ribbing Genet. Darstellung der plat. Ideenlehre I. S. 240 f. 249 f. Hiemit erledigt sich auch das Bedenken von Susemihl, Plat. Phil. I. S. 340 f., vgl. Steinhart in Müllers Uebers. III. S. 277.

**) Platonische Studien S. 159—183. Phil. der Griechen 1. A. II. S. 346—361. Indessen gelangte gleichzeitig, unabhängig von ihm, auch Hermann Plat. Phil. S. 505 ff. 664 ff. zu ähnlichen, nur freilich weniger ausgeführten Ergebnissen.

zur Ermittlung eines solchen in ihr enthalten sein müssen, und es kann dies daher weder*) eine willkürlich allegorisierende Auslegung genannt noch Gewicht darauf gelegt werden daß dieser zweite Theil im Ganzen und isoliert für sich betrachtet allerdings den Schein eines Gewebes von skeptischen Sophismen erregt. Hiernach aber kann die Ansicht von Ueberweg — daß der Zweck desselben wirklich kein anderer als der am Schlusse ausgesprochene sei, nämlich zu zeigen daß sich für das Eins wie für alles Andere, mag nun das erstere sein oder nicht sein, immer die gleichen Widersprüche ergeben, und daß mithin jede beliebige andere Weltanschauung als die platonische mit nicht geringeren Schwierigkeiten zu kämpfen habe als die letztere, und man folglich immerhin bei dieser ruhig stehen bleiben könne — als haltbar nicht erscheinen und die von Ueberweg demgemäß gezogene Folgerung, daß der Dialog unecht und erst das Werk eines Platonikers etwa aus der Zeit des Arkesilas (315—240 v. Chr.) sei, der bei allem Skepticismus doch noch immer an der Ideenlehre festzuhalten suchte,**) nicht

*) Mit Ueberweg a. a. O. S. 102. 116. Selbst wenn die obige Auffassung nicht unwiderleglich sein sollte, fehlt ihr wenigstens die volle wissenschaftliche Berechtigung nicht, sie hat Anspruch auf die ernsteste Erwägung, und sie als „Willkür" zu kennzeichnen, dazu hat offenbar den trefflichen Mann nur der sehr verzeihliche Eifer der Polemik hingerissen.

**) Ueberweg hat diese Ansicht zuerst in seinen Untersuchungen über Echtheit und Zeitf. plat. Schr. S. 176—184 zu erhärten gesucht, dann aber den Gegenbemerkungen von Deuschle und Susemihl in Jahns Jahrb. LXXXV. 1862. S. 681—699 und W. F. Neumann De Platonico quem vocant Parmenide, Berlin 1863. 8. gegenüber ausführlicher entwickelt und vertheidigt in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 97—126. Weniger wahrscheinlich, aber doch

gezogen werden. Ueberdies aber würde, wenn der zweite Theil wirklich auf kein positives Ergebniß ausgienge, ja der angeblich beabsichtigte Zweck nicht einmal erreicht sein. Denn wenn jede philosophische Richtung gleich sehr auf Widersprüche hinausläuft, so ist damit auch die bloß bedingte Bevorzugung der platonischen ja nicht gerechtfertigt und sie ist nicht, woran doch alle nacharistotelischen Skeptiker in Ermangelung der von ihnen geleugneten Wahrheit festhielten, als diejenige erwiesen welche die größere Wahrscheinlichkeit hat; es ist nicht abzusehen warum dann gerade mit ihr alle dialektische Forschung fallen soll, die ja so ebenso gut vom aristotelischen, stoischen oder jedem beliebigen anderen Standpunkte aus geübt werden könnte. Der Verfasser dieses Dialogs, der es doch auch nach Ueberweg mit der Lehre Platons immerhin noch ernster meinen soll als sein Zenon mit der des Parmenides, würde in Wahr-

---

nicht unmöglich, ist es nach ihm daß der Verfasser bereits ein unmittelbarer Schüler Platons sei. An Ueberweg hat sich inzwischen Schaarschmidt im rhein. Mus. N. F. XVIII. S. 1 ff. XIX. S. 63 ff angeschlossen und hat überdies, gleichwie früher schon Socher Ueber Plat. Schrr. S. 248—294 (gegen den hinsichtlich des Parmenides bereits Neumann alles Nöthige bemerkt hat), zu der Unechtheit des Parmenides auch noch die des Sophisten und Staatsmannes zu erweisen gesucht (vgl. die Gegenschrift von Hayduck Ueber die Echtheit des Sophistes und Politikos, Thl. 1, Greifswald 1864. 4.), und ihm ist denn wiederum Ueberweg in Jahns Jahrb. a. O. S. 104. 120—123 mit der Modification beigetreten, daß der Verfasser der beiden letzteren Dialoge jedenfalls ein anderer als der des Parmenides und ein unmittelbarer Schüler Platons sei, welcher im freien Anschluß an dessen mündliche Unterweisungen gearbeitet habe und sich weit weniger von dem Geiste der echt platonischen Lehre entferne.

heit so noch hinter Zenons Verhalten zurückbleiben, denn sein Zenon hat doch wenigstens zu zeigen gesucht daß alle von Parmenides abweichenden Annahmen zu noch weit stärker widersprechenden Folgerungen führen (§. 5 f.). Selbst wenn die Ansicht Ueberwegs über den Ursprung dieses Gespräches die richtige ist, wird man sonach nicht umhin können anzunehmen daß nach der Absicht des Verfassers die zweite Hypothesis „wenn das Eins nicht ist" unlösbarere Widersprüche als die erste und die erste selbst wieder unauflösbarere ergibt wenn man das Eins in abstract-eleatischer Weise, als wenn man es im platonischen Sinne einer ganz bestimmten Art von concreter Einheit in der Vielheit auffaßt.*)

Auch ohne eine bestimmte Andeutung innerhalb des zweiten Theiles müßte also die Erklärung desselben nothwendig so zu Werke gehen; schon der erste wäre hiezu Andeutung genug. Aber wie kommt denn Ueberweg**)

*) Parmenides bezeichnet die Erörterung im zweiten Theil als ein „mühevolles Spiel" (§. 22). Dies könnte für Ueberwegs Auffassung, aber auch mit dem gleichen Rechte gegen sie gedeutet werden. Denn im Phaidr. §. 138 ff. p. 276 f. nennt Platon überhaupt seine ganze Schriftstellerei ein Spiel im Verhältniß zu seiner mündlichen Unterweisung, und eben so scheint in der That auch hier durch diese Bezeichnung der hypothetischen Erörterung nur der Charakter der letzteren als einer bloßen Vorübung und eines bloßen Hilfsmittels im Gegensatz gegen die eigentliche Dialektik (Begriffsbildung und Eintheilung) versinnlicht zu werden. s. Zeller Plat. Stud. S. 73. Jedenfalls ist aber so viel gewiß, wie Ribbing a. a. O. I. S. 240 f. Anm. 491 treffend bemerkt, daß der Ausdruck „Spiel" an der in Rede stehenden Stelle dem eben vorher (§. 21) gebrauchten Gleichnisse von dem Pferde und den Kampfspielen beim Ibykos entspricht.

**) Jahns Jahrb. a. O. S. 102. 113. vgl. 116.

dazu zu behaupten daß der zweite Theil keinerlei solche Fingerzeige enthält, da doch theils Hermann theils Zeller und seine Nachfolger mehrere derselben sich nachzuweisen bemüht haben? Es galt also zu zeigen daß dieselben als solche unmöglich angesehen werden können. Bevor dies geschehen ist, wird es schon erlaubt werden müssen sie einfach zu wiederholen. Die vierte Antinomie unterscheidet sich wesentlich dadurch von allen andern daß nicht das Sein, sondern bloß das Scheinen aller möglichen entgegengesetzten Prädicate dem Eins in der Thesis zu- und in der Antithesis abgesprochen wird, so daß in Folge dessen „Thesis und „Antithesis hier im Grunde auch gar nicht in Widerspruch „stehen, sofern die erstere nachweist daß das Nicht-Eins, „in wie weit es gedacht wird, nur vermittelst des Eins gedacht werden kann, und die andere, daß das Nicht-Eins, „gänzlich vom Eins verlassen, gar nicht denkbar ist." *) Wenn also das schon erwähnte Schlußwort (§. 74 b) die Sache so darstellt als wäre auch in den drei ersten Antinomien das Scheinen der Gegensätze neben dem Sein und auch in der vierten das Sein derselben neben dem Scheinen sowohl erwiesen als auch widerlegt worden, so ist klar daß dies Schlußwort nicht wirklich das letzte Wort des Verfassers sein kann, zumal da dies Endergebniß auch ausdrücklich nur als ein scheinbares bezeichnet wird. **) Aber auch zwischen den beiden Gliedern der dritten Antinomie ist der Widerspruch bloß scheinbar, denn wenn die Antithese zeigt daß das Eins als wirklich schlechthin nicht seiend auch gar nicht gedacht und prädiciert werden kann, so die These,

*) Zeller Plat. Stud. S. 178. Vgl. überdies die Anm. zu §. 56.

**) Wie Michelis, Die Philosophie Platons I. S. 240. 243. mit Recht bemerkt.

daß es, um gedacht zu werden, doch in irgend welcher Weise sein muß. Und gerade darum ist das gemeinsame Ergebniß der zweiten Hypothesis der absolute Widerspruch oder mit andern Worten der indirecte (apagogische) Beweis für das Sein der Ideen, der in der dritten Antinomie ontologisch und in der vierten kosmologisch geführt wird,*) vorausgesetzt nur daß der Verfasser dafür gesorgt hat die widersprechenden Ergebnisse der ersten Hypothesis, abweichend von denen der zweiten, für eine sorgfältigere Betrachtung als bloß bedingt durch gewisse Auffassungen des Eins- und des Seinsbegriffes, die nicht die allein möglichen sind, und mithin bloß als eine Widerlegung und Beseitigung dieser Auffassungen erscheinen zu lassen.

Und da wird denn nun §. 22 i. A. das Eins ja ausdrücklich als die eigne Hypothesis des Parmenides bezeichnet,**) und ganz auf der Hand liegt es daß vermöge dieser abstracten eleatischen Fassung desselben innerhalb der ersten Antinomie die Ergebnisse der Thesis erreicht werden. Weniger klar ist dies auf den ersten Blick von denen der Antithese. Hier ist nun aber die abweichende Eigenthümlichkeit dieser Antinomie hervorzuheben daß in ihr allein in der Thesis dem Eins alle Bestimmungen abgestreift und dagegen

*) Zeller a. a. O. S. 177. 178.

**) Zeller Phil. d. Gr. 1. A. II. S. 358. Wenn in der zweiten Hypothesis sich zeigt daß die Ergebnisse derselben von jeder Fassung des Eins- und des Seinsbegriffes aus dieselben bleiben, so liegt dies eben in der Sache, und es ist nicht, wie Ueberweg a. a. O. S. 113 meint, so bloß angeblich der den Worten nach contradictorische Gegensatz Sein und Nichtsein der Einheit erörtert, sondern die wirkliche Erörterung desselben ist es durch welche zugleich einschließlich der conträre „exclusive Einheit und exclusive Vielheit" ins Reine gebracht wird.

in der Antithesis in widersprechender Weise beigelegt werden, während in allen drei anderen für das Eins oder das Nichteins die umgekehrte Ordnung befolgt wird. Und da hat denn nun Deuschle*) richtig erkannt daß alle Antinomien dadurch entstehen und eben darin diese ganze antinomische Behandlung ihre eigentliche Rechtfertigung findet, weil immer im ersten Gliede das Sein oder Nichtsein im prädicativen, im zweiten aber im substantiellen Sinne genommen wird, was nach der Natur der Sache bei der ersten Antinomie, abweichend von den drei anderen, auf das verneinende Ergebniß in der Thesis und das bejahende in der Antithese führt. Nun aber erscheint ferner dies substantielle Sein, sofern es sich darum handelt ob es vom Eins prädiciert werden könne, schon in der These §. 29—31 vgl. §. 23 i. A. in derselben Fassung wie, allerdings noch ausgeprägter, in der Antithesis (s. bes. §. 39. 49. 50) nämlich in der des zeitlichen und räumlichen Daseins, wie es denn auch vom Standpunkte des eleatischen Realismus aus consequent keine andere geben kann, **) und von da aus verschwinden die scheinbaren Fehlschlüsse und Sophismen beider Abschnitte, ***) und in durchaus triftiger Schlußfolgerung ergibt sich aus beiden das gar nicht widersprechende, sondern völlig einstimmige Resultat daß dem abstract und realistisch gefaßten Eins, wenn man seine Einheit urgiert, mit allen

*) In Jahns Jahrb. LXXI. S. 768 f. Mit dieser seiner Auffassung hat die von Michelis eben nur gewisse Berührungspunkte, und es ist gegen die letztere, wenn auch in großer Kürze, so doch alles Nöthige von Ribbing a. a. O. I. S. 235. Anm. 473. S. 245. Anm. 499 bemerkt.

**) S. das Genauere bei Ribbing a. a. O. I. S 258 f.

***) Mithin wird dem Verfasser hiedurch keineswegs eine solche „Thorheit" aufgebürdet, wie Ueberweg a. a. O. S. 116 meint.

anderen Bestimmungen zuletzt auch die Erkennbarkeit und Sagbarkeit verloren geht, und daß es andererseits, wenn man wenigstens sein Sein strenge festhält, in alle möglichen Widersprüche der Endlichkeit sich verliert. Meint aber Ueberweg,*) der Verfasser selbst habe keine andere Auffassung des Seins gekannt, so beweist dagegen nicht bloß der erste Theil des Dialogs daß die des idealen Seins im echt platonischen Sinne ihm durchaus geläufig war, sondern es liegt auch ein Widerspruch darin wenn ihn doch Ueberweg selbst noch immer in gewissem Sinne als Anhänger der platonischen Ideenlehre anerkennt. Ausdrücklich wird überdies am Schlusse der Thesis (§. 31 z. E.) ausgesprochen daß es sich unmöglich so mit dem Eins verhalten könne wie sich in ihr ergeben hat, d. h. also daß die einseitig eleatische Fassung desselben schon durch sie widerlegt ist, eben damit aber der Antithese geradezu eine gewisse, sonach mit Unrecht von Ueberweg**) bestrittene, Bevorzugung***) beigelegt, d. h. angedeutet daß das Eins wirklich eine innere Vielheit, aber in anderer Weise, in sich schließen muß. Und hieran reiht sich die zweite Eigenthümlichkeit der ersten Antinomie, daß ihr nämlich noch ein drittes Glied hinzugefügt ist, welches ausdrücklich die Frage behandelt, wie das Sein entgegengesetzter Bestimmungen am Eins denkbar sei, §. 57 b—59. Hätte der Verfasser wirklich bloß die skeptische Absicht gehabt, allerorten Widersprüche ohne jedes feste Ergebniß zu häufen, so würde er sich wohl gehütet haben diesen Zusatz zu machen, welcher geradeswegs auf Grund des Satzes des Widerspruchs†) ausführt daß

*) a. a. O. S. 113.

**) a. a. O. S. 116.

***) Schon der unverhältnißmäßige Umfang gerade dieses Abschnitts spricht für eine solche.

†) Ich gebrauche der Kürze halber hier und S. 563 Anm. diese

das Sein im Sinne der voraufgegangenen Antithesis nur ein Werden ist, so daß also das in diesem Sinne seiende Eins ausdrücklich mit der Welt des Entstehens und Vergehens oder der endlichen und veränderlichen Erscheinungsdinge zusammenfällt, innerhalb deren es ja Sokrates (§. 6 bis 8) dem Zenon gegenüber unter dem Beifall des Parmenides (§. 19) und sogar des Zenon selbst (§. 8) für eine leichte und verhältnißmäßig Nichts beweisende Sache erklärt hat Widersprüche in der Art der ersten Antithese aufzudecken. Allem werdenden Dasein muß sogar, wie hier weiter ausgeführt wird, in verschiedenen Zeiten Entgegengesetztes zukommen, und der Uebergang aus Einem Gliede des Gegensatzes in das andere setzt nothwendig einen Moment voraus in welchem das Uebergehende keine von beiden Bestimmungen an sich trägt. So wird nun aber dieser dritte Abschnitt zugleich zu einer Synthesis der These mit der Antithese*): das schlechthin bestimmungslose Eins zeigt sich als bloßes Moment des Werdens, und zwar, genauer angesehen, als dasjenige welches recht eigentlich den Widerspruch innerhalb des Werdens, den es anfänglich zu lösen schien, aufdeckt und auf die Spitze treibt. Denn gerade durch den Zeitbegriff ist jenes Ergebniß gewonnen, und nun ergibt sich doch der Widerspruch daß jenes Moment

---

Bezeichnung, obwohl sie eigentlich ungenau ist, s. Ueberweg Logik 2. A. S. 182 f.

*) Was sie an sich, nach der treffenden Bemerkung Schleiermachers, Platons Werke 3. A. I, 2. S. 295, deßhalb nicht ist weil die ihr zu Grunde liegende Bedingung des Verknüpfens, daß das Eins mit der Zeit Gemeinschaft habe, nur in der Antithesis aufgestellt, in der Thesis aber (§. 29—31) geleugnet ist, und es werden daher eigentlich nur die in der Antithesis selbst enthaltenen Gegensätze verknüpft. Vergl. Ribbing a. a. O. I. S. 260.

außerhalb aller Zeit fällt und der Uebergang in einen entgegengesetzten Zustand immer zuvor bereits einen Uebergang in diesen Uebergang und so immer fort voraussetzt. Ja, scheinbar wird der in Rede stehende Abschnitt sogar zu einer Synthese der beiden entgegengesetzten Hypothesen des ganzen zweiten Theils selbst, des Seins und des Nichtseins des Eins. Allein in Wahrheit weist so durch alle diese Widersprüche das zeitliche Dasein über sich selbst und darüber, als ob es ein absolutes Werden geben könne, hinaus*): die erste Antinomie wird so gleichfalls zu einem Beweise für das den Widersprüchen und Schranken der Zeit und des Raumes entrückte ewige und allein wahre Sein der Ideen, und zwar geht dieser Beweis dadurch über den in der drit-

*) Auf einem Mißverständniß dieses dritten Abschnitts beruht die Behauptung Ueberwegs Jahns Jahrb. a. a. O. S. 122, daß die Ausführung im zweiten Theil des Parmenides mit Phaidon §. 118 f. p. 102 f. (dem Satz des directen und indirecten Widerspruchs, vgl. Sophist p. 252. S. 386 der Uebers. Staat V. p. 479. S. 249 der Uebers. Parmen. §. 7 f.) schnurstracks im Widerspruch stehe. Es müßte dann nach Wagners (S. 124. Anm. 47) richtiger Bemerkung auch von Phaidon §. 47 ff. p. 71 ff. ein Gleiches gelten, was doch Platon ebend. §. 118 ausdrücklich bestreitet. An ähnlichen Mißverständnissen, die zu einer solchen Consequenz herausfordern, leiden aber in der That die Auffassungen dieses Abschnitts bei allen andern neuern Darstellern (auch Susemihl Plat. Phil. I. S. 346—352. 455 f. II. S. 554 mit Anm. 785 und Neumann a. O. S. 41 f.), außer Michelis a. a. O. I. S. 244 f. 253 (der jedoch andere Verkehrtheiten einmischt), Ribbing a. a. O. I. S. 259—261, Alberti, Zur Dialektik des Platon S. 38 f. (Jahns Jahrb. Suppl. N. F. I. S. 148 f.) und bes. Deuschle, in Jahns Jahrb. LXXI. S. 769—772, dessen Auseinandersetzung Ueberweg nicht so gänzlich unbeachtet lassen durfte.

ten und vierten enthaltenen hinaus weil er nicht bloß zeigt daß, sondern auch was und wie die Ideen sind, nämlich eine Fortbildung des eleatischen Eins zu einer solchen Einheit welche die Vielheit in sich trägt, deren Sein aber ein vom sinnlichen Dasein specifisch-verschiedenes ist, so daß sich die Einheit nicht, wie innerhalb des letzteren, in die unbegrenzte Vielheit verliert, sondern ihre Vielheit als eine wohlgeordnete in sich begreift und umschließt.*) Höchst charakteristisch ist es aber auch daß die Thesis der dritten Antinomie nicht bloß naturgemäß den gerade umgekehrten Gang nimmt wie die ihr entsprechende Antithesis der ersten, sondern auch diejenigen Seiten der Betrachtung gleich mit in sich aufnimmt welche dort dem dritten Gliede vorbehalten bleiben, und so zeigt sich in ihr daß bei bloß relativem Sein des Eins keineswegs unverkürzt dieselbe Fülle entgegengesetzter Bestimmungen (s. bes. d. Anm. zu §. 69) und nicht ein volles Werden, sondern ebenso gut ein Nichtwerden, an ihm hervortritt.**) Das Resultat der zweiten Antinomie endlich entspricht vollkommen dem der ersten: da das Nicht-Eins, um auch nur als solches zu sein, dem Eins nur relativ entgegengesetzt sein kann und selbst an ihm Antheil haben muß, andererseits aber zufolge der obigen abstract-realistischen Fassung des Eins vielmehr den absoluten Gegensatz desselben bildet, so ergeben sich daraus eben sowohl die Widersprüche der Thesis wie die Antithesis, es ist hiernach, was auf Dasselbe hinausläuft, ebenso gut Alles wie Nichts. Und so wird denn das Resultat der vierten Antinomie, daß

*) Ich behalte hier fast durchweg die Ausdrücke von Zeller Phil. d. Gr. 1. A. I. S. 359 bei.

**) Die von Zeller Plat. Stud. S. 177 hier bereits hervorgehobene Lücke liegt also rein in der Natur der Sache. Hiedurch erhält auch das von Susemihl a. a. O. I. S. 350 Bemerkte eine kleine Ergänzung.

beim Nichtsein des Eins auch alles Andere oder die ganze Erscheinungswelt in sich zusammenstürzt, noch dahin bereichert daß ein Gleiches auch beim Sein des Eins gilt, wenn dieses allem Anderen, also auch wenn die Idee der Erscheinung schlechthin gegensätzlich und beziehungslos gegenübersteht.

Soviel ist also klar: eine gewisse Gemeinschaft zwischen Ideen und Dingen, sie sei welcher Art sie wolle, muß trotz der Einwürfe des ersten Theils Statt finden. Wäre nun wirklich das Ergebniß des ganzen Dialogs auch nur dieses,*) so würde noch immer kein Grund zu der Annahme sein daß er nicht von Platon herrühre.**) Allein man darf wohl mit Zeller, Ribbing u. A. noch einen Schritt weiter gehen. Wenn das Nichteins abgesehen vom Eins oder beim Nichtsein desselben, laut der zweiten und besonders der vierten Antinomie, ein reines Nichts ist und selbst den bloßen Schein des Seins nur vom Eins erborgt, so ist ferner klar daß dies andere Princip der Dinge, welches außer den Ideen noch übrig bleibt, das der Räumlichkeit und Zeitlichkeit,

---

*) Wie gegenwärtig Alberti in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 708—711. Die Frage über Geist u. Ordn. der plat. Schrr. (Leipzig 1864. 8.) S. 78, im Gegensatz zu seiner früheren, mit der Zellers näher verwandten Auffassung (Jahns Jahrb. Suppl. N. F. I. bes. S. 154 ff.), anzunehmen scheint.

**) So urtheilt auch Alberti und bemerkt mit vollem Recht daß sich sogar von hier aus die Ignorierung des Dialogs bei Aristoteles ganz besonders leicht erklären würde. Aber auch Ueberweg selbst ließ anfänglich (Zeitf. plat. Schrr. S. 181 f.) noch die Möglichkeit einer solchen Auffassung des zweiten Theils gelten und ist zu ihrer gänzlichen Bestreitung offenbar gerade deßhalb übergegangen weil sich nur so seine Verwerfung des platonischen Ursprungs der Schrift festhalten ließe.

nur ein schlechthin negatives ist, und dazu allein stimmt ja auch der oberste Satz der ganzen platonischen Philosophie, daß nur die Ideen das wirkliche Sein bilden. Dieser Satz ist ihre Stärke und ihre Schwäche. Hält man ihn streng fest, so existieren in Wahrheit z. B. nicht viele Menschen, sondern das Wirkliche und Wesenhafte an ihnen ist nur der Eine Idealmensch. Da gibt es also keine Vervielfachung noch Zertheilung des letzteren durch die erstere — denn das Wesenlose kann weder vervielfältigen noch zerstückeln — sondern nur eine vollständige Auflösung von diesen, so weit sie überhaupt sind, in jenen. Und ebenso ist es leicht einzusehen und bedarf keiner weiteren Ausführung, wie bei dieser Sachauffassung alle Einwürfe des ersten Theils nicht zutreffend sind. Nur aber ist diese Sachauffassung selbst eine völlig unhaltbare: an die Stelle des Einen Seins der Eleaten ist zwar die ungleich reichhaltigere Ideenwelt getreten, die Vielheit der Erscheinungsdinge aber ist hier noch eben so gut wie dort alles Ernstes geleugnet,*) und wie sich Parmenides mit dem Scheine der Vielheit, der sich zum Wenigsten nun doch einmal nicht bestreiten läßt, durch die bloß der „täuschenden Meinung" nachgehende Darstellung im zweiten Theile seines Lehrgedichtes in einer Weise abzufinden sucht durch welche er in Wahrheit bereits wider

*) Ich sehe nicht ab wie Ueberweg a. a. O. S. 117 zu dem Glauben kommt daß Zeller und Die welche ihm folgen vor dieser Consequenz ihrer Ausführung irgendwie zurückschrecken. Die Meinung welche er Zeller zuschreibt, daß die Dinge als wirkliche Einzelexistenzen ein Dasein in den Ideen führen sollten, wobei freilich selbstverständlich die Einheit der Idee nicht gerettet wäre, ist wenigstens ganz gewiß, ja man kann wohl sagen ausgesprochenermaßen, die Zellers nicht.

Willen sich selbst widerlegt,*) nicht ganz so, aber doch in manchem Betracht ähnlich, macht es Platon durch seine bloß „wahrscheinliche" Darstellung mit der Welt des Werdens im Timaios. Allerdings aber wird er vermöge seines entwickelteren Standpunktes, abweichend von Parmenides, doch auch wieder inne daß die Schwierigkeiten nicht wahrhaft gelöst sind, in den vielen unsterblichen Seelen zumal kann er doch nicht umhin, obwohl auch sie Erscheinungsdinge sind, dennoch wirkliche Existenzen anzuerkennen, er vermag es sich selbst auf die Dauer nicht ganz zu verhehlen daß jene Sachauffassung doch auch keine recht haltbare ist: er gesteht es im Phaidon §. 104 f. p. 96 E ff. offen ein daß er das Werden nicht wirklich zu erklären vermöge und darüber Nichts mehr fest behaupten wolle, ob das Verhältniß der Ideen zu den Dingen wirklich das einer solchen Inhärenz (*παρουσία*) oder vielmehr doch das der Transscendenz sei, bei welcher die Dinge neben den Ideen bestehen und nur nach Maßgabe dessen mit ihnen in Gemeinschaft leben (*κοινωνία*), Phaid. §. 113. p. 100.**) Das heißt aber mit andern Worten nach dem Obigen so viel als eingestehen daß der Versuch die einzige wissenschaftlich mögliche Consequenz in Bezug auf dies Verhältniß zu ziehen, wie ihn der Parmenides enthält, mißlungen ist. Ebenso wenig erklärt sich nun aber deßhalb Platon je entschieden für die Transscendenz, und mochte er ihr um so stärker sich zuneigen, je tiefer er, wie im Timaios und in den Gesetzen, in die Betrachtung der empirischen Dinge hinabstieg, so konnte doch jeder etwaige Versuch das genannte Verhältniß jetzt vielmehr in diesem Sinne wissenschaftlich feststellen zu wollen, nur von vorn

*) S. Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 405 ff. 416 ff. 434. u. bes. 1. A. I. S. 146 ff.

**) Vgl. Georgii z. d. St.

herein als eitel erscheinen, und Platon konnte nicht daran denken ihn zu unternehmen, da von diesem Standpunkte aus vielmehr die Einwürfe im ersten Theile des Parmenides sofort unlösbar waren.*) Oder sollte der Parmenides später als der Phaidon von ihm geschrieben sein, so zeigen doch die Gesetze hinlänglich daß sich zum Wenigsten die alten Zweifel erneuten. Platon konnte nach diesem Allem nur mit einer halben Verzweiflung an aller Wissenschaft enden, und er hat mit ihr geendet. Wohl hält er auch noch in den Gesetzen die Ideenlehre fest, aber er versetzt sie mit innerlich ihr widerstreitenden Elementen, wozu auch die Berichte des Aristotes über seinen späteren Zahlenschematismus in den er dieselbe hüllte und über andere Lehrabweichungen stimmen,**) und er läßt zugleich unter dem Eindrucke des Fehlschlagens sei=

*) Ueberweg a. a. O. S. 112 vergißt daß das „Zugeständniß" welches ich in Bezug auf die Transscendenz der Ideen bei Platon gemacht habe stets an die obige Beschränkung sich gebunden hat und daß von ihr aus die Consequenz welche er mir zu ziehen sucht nicht im Entferntesten zutrifft, sondern nur die obige, schon früher ganz ebenso von mir selbst dargelegte.

**) Ich kann es Alberti, Geist und Ordn. der plat. Schrr. S. 39. 75. u. ö. gern zugeben daß es vielfach zweifelhaft bleibt ob wir in den Berichten des Aristoteles bloße Irrthümer des Berichterstatters oder wirkliche spätere Ansichten Platons zu erkennen haben. Wer aber den Unterschied der späteren Lehre Platons von der welche er in seinen vor den Gesetzen abgefaßten Schriften niedergelegt hat als so gering darzustellen sucht wie Alberti thut, der sollte mindestens nicht an der Echtheit der Gesetze festhalten. Wenigstens consequent verfährt daher in dieser Hinsicht Ribbing a. a. O. S. 150 ff. wenn er von der gleichen Ansicht aus dieselbe bestreitet. Nur aber zeigt diese Consequenz wie viel die Voraussetzung werth ist.

ner politischen Pläne in Syrakus den streng nach ihr gebildeten Idealstaat wenigstens nach Seiten seiner Ausführbarkeit fallen, ja er glaubt nicht einmal recht daran daß sich auch nur der von ihm nunmehr entworfene Idealstaat zweiten Ranges je unverkürzt werde ins Leben rufen lassen. Vgl. die Einl. z. d. Gesetzen und Susemihl Plat. Phil. II. S. 554 ff. 561 ff. 693 ff.

Zeller hat das obige, namentlich aber keineswegs ausschließlich aus dem zweiten Theile des Parmenides gefolgerte Verhältniß der Ideen zu den Dingen als Inhärenz oder Immanenz der letztern in den erstern bezeichnet. Ueberweg*) bestreitet daß Platon selbst je die Sache so könne angesehen haben, da er stets bald die Ideen als transscendent bald umgekehrt sie als immanent in den Dingen bezeichne. Allein kaum kann Platon der ungeheure Schnitzer zugetraut werden daß er was der junge Sokrates §. 15 i. A. bemerkt nicht erkannt haben sollte, daß nämlich, wenn die vielen Dinge wirklich als solche irgendwie real wären, durch die Immanenz der Ideen in ihnen ja die unterscheidende Haupteigenschaft jeder Idee, das Fürsichsein, aufgehoben werden würde, und er kann mithin unter dieser Bezeichnung schwerlich etwas Anderes als Zeller unter der entgegengesetzten verstanden haben. Der Einwurf Ueberwegs trifft daher den Namen und nicht die Sache, denn daß sich dieselbe wirklich durch beide Bezeichnungen ausdrücken läßt, dafür gibt die Darstellung eines so eindringenden Denkers wie Ribbing, der abwechselnd für die von ihm getheilte Auffassung Zellers beide Ausdrücke gebraucht, obwohl er allerdings den der Immanenz der Dinge in den Ideen für den genauern erklärt, den thatsächlichen Beweis. Eigentlich sind beide Ausdrücke gleich verkehrt, denn wo an den Dingen nichts

*) a. a. O. S. 117 f.

Reales ist außer ihrem Wesen, dies Wesen aber die fürsich-seienden Ideen sind, da kann eigentlich nur von einem Akosmismus, der aber, wie aller Akosmismus, sich selber nicht consequent bleibt, die Rede sein. Ueberdies ist aber die Berufung Zellers*) auf die Inhärenz des Weltleibes in der Weltseele im Timäos §. 47. 52. p. 34. 37. nicht so leicht wie Ueberweg thut von der Hand zu weisen, denn die Erörterung im Phaidon p. 78 ff. §. 61—68 gibt uns das Recht das Verhältniß der Dinge zu den Ideen uns nach Platon analog zu denken wie das des Leibes zur Seele, und unseres Wissens wenigstens ist jene Darstellung im Timaios nicht eine „alterthümliche", von Platon bloß „angeeignete", sondern eine ganz neue und eine ihm ausschließlich eigenthümliche Anschauung.**)

Einen unzweideutigen Wink dafür daß wir nach der Absicht des Verfassers selber die Ergebnisse des zweiten Theils nicht so wie sie sich unmittelbar bieten aufzufassen haben gewährt auch die letzte denselben einleitende Bemerkung des Parmenides, daß er sich den Jüngsten zum Mitunterredner wünsche, weil dieser am Wenigsten Weitläufigkeiten machen und am Meisten ohne Arg seine Meinung sagen und so allein dem alten Manne die erwünschte Gelegenheit geben werde sich während der ihm ertheilten Antworten von dem fortwährenden angestrengten Denken und Sprechen auszuruhen (§. 22). Nur die Form, nicht aber das Wesen des philosophischen Dialogs soll also hier im

*) Plat. Stud. S. 181.

**) Auch der Widerspruch welchen Ueberweg a. O. S. 112 Zeller vorwirft ist nicht vorhanden: Zeller darf sehr wohl vom Standpunkte der Erscheinungsdinge als solcher aus unbeschadet seiner Auffassung von einer Transscendenz der Ideen reden.

zweiten Theile gewahrt werden, und nicht Sokrates, wie im ersten, sondern der Jüngste und Unreiffste soll hier der Mitunterredner sein, damit dieser Mitunterredner dem Parmenides in keinerlei Weise mit kritischen Einwürfen zu schaffen mache und ihn dadurch möglicherweise zu ganz anderen Resultaten führe, sondern einfach gläubig überall da bejahe wo Parmenides ihm die bejahende, und nein sage wo er ihm die verneinende Antwort in den Mund legt.*) Und diese Rolle des Strohmanns, dieselbe welche in minder starkem Maße dem Hermogenes im Kratylos zugetheilt ist (s. d. Einl. z. diesem Dial. S. 17 f.), führt denn auch Aristoteles mit seltenem Geschicke durch, und es ist daher schwer zu begreifen wie sich Ueberweg**) gegen die völlig richtige Bemerkung Neumanns***) verschließen konnte, daß diese Charakteristik jenes später zu den sogenannten dreißig Tyrannen gehörenden Mannes, der nicht etwa eine Erdichtung des Schriftstellers, sondern eine wirklich geschichtliche Person ist,†) entschieden der Vermuthung Ueberwegs††) widerspricht, als solle durch ihn auf die Einwürfe des gleichnamigen späteren Philosophen gegen die platonische Ideenlehre (s. S. 580) hingewiesen werden. Diese Vermuthung kann so wenig als ein Verdachtgrund gegen die Echtheit des Dialogs gelten daß man, auch wenn dieselbe wirklich durch Ueberwegs sonstige Gründe widerlegt wäre, dennoch an

---

*) Vielleicht (s. jedoch dagegen Zeller Phil. d. Gr. 2. A. I. S. 421 Anm.) war die betreffende Schrift Zenons in ähnlicher Weise dialogisch abgefaßt, und so liegt denn in dieser Aeußerung wohl zugleich ein Spott hierüber.

**) a. a. O. S. 108.

***) a. a. O. S. 20 f. vgl. S. 51 f.

†) S. Xenoph. Griech. Gesch. II, 2, 18. 3, 2. 46.

††) Zeitſ. plat. Schrr. S. 182 f.

ihrer Richtigkeit zweifeln müßte. Daraus daß nach den Worten des Parmenides §. 19 jener Aristoteles mit Sokrates über die Ideen gesprochen folgt noch nicht daß er ihm auch Einwände, und zwar bereits dieselben oder ähnliche wie Parmenides, gegen sie gemacht hat. Sollte dies der Sinn sein, warum sagte es da nicht der greise Eleat bei dieser Gelegenheit ausdrücklich? Und wie wäre es da zu begreifen daß die Einwürfe des letzteren offenbar dem Sokrates ganz neu und überraschend kommen?

Einen ähnlichen Wink endlich geben, richtig verstanden, auch die beiden Stellen (§. 19. 21) in welchen von der Scheu vor dem Vorurtheil der Menge nicht sowohl gegen die Dialektik*) oder gegen theoretische Untersuchungen**) überhaupt als vielmehr gegen eine solche Art von hypothetischer Erörterung wie sie Parmenides im zweiten Theile anstellt die Rede ist. Eine solche ist es welche Zenon***) vor einem größeren Kreise unziemlich findet, weil nur philosophisch Eingeweihte es begreifen daß sie der positiven Erforschung der Wahrheit dient und zu ihr unumgänglich erfordert wird, weil demnach bei ihr die landläufige Verwechselung zwischen Sophistik und Philosophie verzeihlich ist und der Schein einer rein nihilistischen Eristik nur den Tieferblickenden zerfließt, und weil es daher zumal eines bejahrten Mannes wie Parmenides unwürdig ist vor einem größern Publikum auch nur den berechtigten Schein eines

*) Wie Ueberweg in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 123 meint.

**) Wie Ribbing a. a. O. I. S. 232 Anm. 467 annimmt.

***) Damit aber noch nicht nothwendig der Verfasser des Dialogs selbst, wie Ueberweg a. O. anzunehmen scheint; indessen widerspricht dies auch gar nicht den von Platon im Phaidr. §. 137 f. p. 275 f. ausgesprochenen Grundsätzen, über welche man Ueberweg selbst, Zeitf. plat. Schrr. S. 17, vergleiche.

ähnlichen Auftretens auf sich zu laden wie es Platon von den greisen Gauklern Euthydemos und Dionysodoros so anschaulich im Euthydemos schildert.

Die Einkleidung des Dialogs, den Parmenides sich selbst widerlegen zu lassen, bringt allerdings, rein künstlerisch betrachtet, ihre Mängel mit sich;*) allein diese kann man wohl in den Kauf nehmen, da doch in der That der Gedanke daß die platonische Lehre nur die eigene Consequenz der eleatischen ist nicht entsprechender versinnlicht werden kann als dadurch daß der bedeutendste der Eleaten selbst diese Consequenz dialektisch entwickelt. Meint aber Ueberweg,**) Platon selber würde niemals seinem Sokrates, auch dem jungen nicht, den Parmenides als den gereifteren Denker und das Ideal eines Philosophen gegenübergestellt haben, so ist nicht zu übersehen daß ja der greise Parmenides die Ideenlehre erst von dem jungen Sokrates kennen lernt und sie schließlich denn doch als die wahre Erfüllung seiner eigenen Weltanschauung anerkennen muß, und dadurch eine künftige Größe (vgl. §. 10 i. A.) des mit vorgerückterem Alter mehr geübten Sokrates prophezeit welche weit über die seine hinausgeht. Die fortgebildete und berichtigte zenonische Methode, die nicht mehr, wie bei Zenon, das Mittel ist ein schon vorgefundenes und im Voraus feststehendes Resultat durch Widerlegung des Gegentheils nachträglich zu erhärten, sondern vielmehr die Wahrheit selber erst zu suchen, war in der That auch die Methode des historischen

*) Dies kann man Ueberweg (in Jahns Jahrb. a. a. O. S. 105) immerhin zugeben. Vergl. schon Schleiermacher a. a. O. S. 69 f. S. indessen Zeller Platonische Studien S. 162 f.

**) Am eben angef. O. vgl. auch S. 123.

Sokrates,*) und auch bei Platon**) bleibt sie das Hilfsmittel der eigentlich-positiven Dialektik der von Sokrates überkommenen Begriffsbildung und wenigstens mittelbar auch der von Platon hinzugefügten Eintheilung. Daß aber die Beschreibung und Anwendung dieser hypothetischen Erörterung, wie wir hier dieselbe finden, mit der wie der Phaidon und andere Dialoge sie geben sich vereinigen läßt, wenn das Ergebniß der ersten Hypothesis in Wahrheit ein positives ist, gesteht jetzt Ueberweg selbst zu;***) es handelt sich mithin nur darum, ob unser obiger Nachweis, daß es als ein nur scheinbar negatives nothwendig angesehen werden müsse, gelungen ist.

Wer, wie Ueberweg,†) durch seine Ansicht über den Ursprung des Parmenides gezwungen ist die schon im Alterthum††) bestrittene geschichtliche Wirklichkeit einer Zusammenkunft des greisen Eleaten mit dem jungen Sokrates und der dialogischen Vortragsweise des Ersteren bei dieser Gelegenheit (Soph. p. 217, s. o. S. 549) festzuhalten, macht es sich dadurch unmöglich zu erklären warum der Verfasser denn dies Gespräch als ein in mehr oder weniger langen Zwischenräumen dreimal wiedererzähltes darstellt. Denn der Zweck dieser Einkleidung kann doch kaum ein anderer sein als der, das Ganze als eine reine Erdichtung darzustellen. Es er-

*) Dies dürfte aus den Ausführungen Zellers, Phil. d. Griechen 2. A. IIa. S. 89 ff. zur Genüge erhellen.

**) S. Zeller a. a. O. S. 391 ff.

***) a. a. O. S. 111. Die Rücksicht auf den mir hier gebotenen, ohnehin schon übermäßig in Anspruch genommenen Raum zwingt mich an diesem Zugeständnisse mir hier genügen zu lassen und auf eine weitere Polemik gegen das von Ueberweg a. a. O. S. 110 f. Behauptete zu verzichten.

†) a. a. O. S. 104 f.

††) Athen. XI. p. 505 f. Macrob. Sat. I, 1.

scheint vermöge ihrer als eine fast verklungene, nur von wenig Eingeweihten noch fortgepflanzte, schließlich auf das einzige Zeugniß von Platons Stiefbruder Antiphon sich stützende Sage, der nur eben der nöthige Schein von historischer Glaubwürdigkeit dadurch gegeben wird daß dieser Antiphon inzwischen zur Pferdezucht übergegangen ist und, wie mithin überhaupt kein philosophisches Interesse mehr, so auch keines hat anders als treu wiederzuerzählen was er selber vernommen.*) Daß aber die letzte Wiedererzählung durch den Klazomenier Kephalos nicht den ihr von Ueberweg**) untergelegten Sinn hat, als ob Platon durch diese zu seiner eigenen Kenntniß des Gesprächs gelangt sei oder wenigstens***) seinen Lesern die ihre mittheilen wolle, erhellt aus allen denjenigen Fällen anderer echt platonischer Dialoge in welchen die Empfänger der Wiedererzählung bestimmt als solche bezeichnet werden mit denen weder Platon noch die Leser zusammenfallen, wie Echekrates im Phaidon und die Geldmänner und Freunde des Apollodoros im Gastmahl. Was aber der wirkliche Sinn ist können wir, die wir von diesem Kephalos Nichts weiter wissen,†) allerdings nicht vollständig und sicher bestimmen; daraus folgt aber noch nicht daß es auch für den litterarischen Kreis für welchen Platon zunächst schrieb (s. Phaidr. §. 139) zu diesem

---

*) Daß diese Einkleidung nicht besonders geschmackvoll ist gebe ich Ueberweg a. a. O. S. 110 zu, aber auch bei dem unbestreitbar echten Platon ist keineswegs Alles geschmackvoll.

**) a. a. O. S. 109. 110. Ebenso freilich schon Schleiermacher a. a. O. I, 2. S. 72.

***) Wie dies selbst Neumann a. a. O. S. 15 f. annimmt.

†) Daß ihn Schleiermacher mit Unrecht mit dem Syrakuser Kephalos, dem Vater des Redners Lysias, der im „Staat" auftritt, zu identificieren versucht hat ist jetzt allgemein anerkannt.

Zwecke noch irgendwie besonderer Fingerzeige bedurfte. So viel ist klar: wollen wir im Sinne der obigen Fiction weiter dichten, so hat natürlich auch Platon seine Kenntniß der Sache durch Antiphon, und durch Kephalos ist sie, bevor er sie schriftlich darstellt, schon weiter verbreitet worden, vermuthlich außerhalb Athens bei dessen Landsleuten, deren einige, philosophisch gebildete und strebsame Leute, ihn schon zu Adeimantos und Antiphon begleitet und diesem mit zugehört haben. So viel darf man wohl hieraus herauslesen, daß nicht bloß die Eleaten sondern auch die ionischen Naturphilosophen sich jene Unterredung zwischen Parmenides, Zenon, Sokrates und Aristoteles sollen gesagt sein lassen, zumal da Sokrates im Phaidon §. 105 ff. p. 97 ff. nachweist daß auch die höchste Blüte dieser ionischen Philosophie, der weltordnende Geist des Anaxagoras, consequent ebenso zur Ideenlehre weiter führt wie das Eine Sein der Eleaten. Gerade Anaxagoras aber war gleichfalls aus Klazomenai gebürtig. Daß überdies noch Platons rechte Brüder, Adeimantos und Glaukon, die Mittheilung des Gesprächs durch den Stiefbruder vermitteln verstärkt den Fingerzeig des Platon auf sich selbst als Urheber dieser ganzen Dichtung, und dies Alles erinnert lebhaft an die Familientradition über die Geschichte von der Atlantis und Solons Verhältniß zu derselben im Timaios.*) Setzt man die ursprüngliche Unterredung, wie es am Natürlichsten ist, etwa in das 25ste Jahr des Sokrates, so kommt man (s. §. 2b) auf die großen Panathenäen des Jahres 446 v. Chr.**)

*) Vgl. d. Einl. z. Tim. S. 650 ff. u. d. Anm. 19 ff. 26. 28. 29. 33. 35 ff. zu diesem Dial. u. Anm. 13. 38 zum Kritias.

**) Die großen Panathenäen wurden alle vier Jahre, und zwar immer im dritten Jahre jeder Olympiade, gefeiert.

Den Pythodoros, den Jünger*) (§. 1) des 40jährigen Zenon (§. 2b), brauchen wir uns nicht viel älter als Sokrates vorzustellen,**) und so konnte er füglich noch dem Antiphon dies „einst“ (§. 1. 2b) von ihm gehörte Gespräch mittheilen, obwohl erst nach Verlauf von mindestens 40 Jahren. Denn Platon war nicht das jüngste Kind seines Vaters, er ward aber erst 427 geboren, und Antiphon stammte erst aus einer zweiten Ehe der Mutter. Daß eine so lange Zeit dazwischen gelegen habe sagt freilich der Dialog nicht, es sei denn daß man die Erwähnung der Dreißig (§. 3), was in der That die genaueste Deutung der Worte ist, schon dem Pythodoros beilegen will, aber er enthält auch Nichts woraus man das Gegentheil schließen könnte, und Platon konnte bei seinem ursprünglichen, mit den Verhältnissen vertrauten Leserkreise ohne weitere Erinnerung voraussetzen daß man dies ohne lange Rechnung unmittelbar erkennen würde.***) Die Weitererzählung an Kephalos findet laut

*) Vgl. auch Alkib. I. §. 31, p. 119 i. A., wo er Sohn des Isolochos heißt, vgl. Thukyd. III, 115. IV, 2. 65. V, 19. 24. VI, 105. Leicht kann jedoch der Fälscher jenes Dialogs geirrt haben und vielmehr der Sohn des Polyzelos, einer der Vierhundert (Diog. Laert. IX, 54), der Anhänger des Zenon gewesen sein, s. folg. Anm.

**) Ja, wir dürfen das nicht einmal, wenn er wirklich derselbe ist mit dem Archon des Jahrs 404 (s. Xenoph. Griech. Gesch. II, 3, 1. Lysias VII. §. 9), d. h. unter der Herrschaft der 30 Tyrannen, und dazu paßt wenigstens die aristokratische Gesellschaft in welcher wir ihn im Parmenides finden, Aristoteles sowie Antiphon, der Vetter des Kritias. Auch 43²/₁ aber hieß der Archon Pythodoros, Thukyd. II, 2.

***) Dies gegen Ueberweg a. a. O. S. 109 f. Die Behauptung desselben daß Platon, wenn er nach langer Zeit ein Gespräch reproducieren lassen wolle, dasselbe, wie der Theaitetos zeige, als schriftlich aufgezeichnet darstelle, war schon

der eben erwähnten eigenen Aussage des Antiphon oder gar Pythodoros mindestens nach den Dreißig (404) Statt, wahrscheinlich aber sogar nach Sokrates' Tode, da sich sonst Kephalos mit seiner Nachforschung ja wohl an diesen selbst als die ursprüngliche Quelle gewandt haben würde. Die Zeit wo Kephalos selber das Gehörte wiederum mittheilt ist wohl am Natürlichsten als eine wenig spätere zu denken.*)

Nun meint freilich Ueberweg,**) solche „grundstürzende" Einwürfe wie sie der erste Theil enthalte ließen sich dem ersten Urheber einer Theorie schwerlich zutrauen, und da Aristoteles (Metaph. I, 9. p. 990 b, 17. vgl. VII, 6. p. 1031 b, 28 ff. c. 13. p. 1039 a, 2 ff.) den zweiten derselben unter der Bezeichnung des „dritten Menschen" im eigenen Namen vorbringe, so könne ihm der Parmenides nicht bereits vorgelegen haben, weil er sonst ein Plagiator gewesen wäre. Darauf ist aber, um hier nur das Entscheidendste und Sicherste anzuführen, erwidert worden daß doch wenigstens den ersten Einwurf Platon selber sich nachweislich gemacht hat, nämlich im Phileb. p. 15 B***), und daß Aristoteles auch diesen einfach wiederholt (Metaph. VII, 14,

---

im Voraus durch den Hinweis Susemihls, Plat. Phil. I. S. 363, und Neumanns a. a. O. S. 16. 24 auf das Gastmahl widerlegt, wo freilich (S. 282 ff. der Uebers.) die Länge dieser Zwischenzeit ausdrücklich hervorgehoben wird.

*) Zum Obigen s. Böckh Berliner Sommerkat. 1839. S. 13 bis 15. 1840. S. 9. Susemihl im Philologus Suppl. II. S. 96 ff. Neumann a. a. O. S. 7—17, auch Munk, Natürl. Ordn. der plat. Schrr. S. 59—70, der jedoch einiges Unrichtige einmischt.

**) Zeitfolge plat. Schrr. S. 176 ff.

***) Susemihl in Jahns Jahrb. LXXXV. S. 693. Ueberdies aber s. Ribbing a. a. O. S. 228.

p. 1039 a, 34 ff.).*) Liegt mithin dieser Bemerkung Ueberwegs, soweit sie den Aristoteles betrifft, allem Anscheine nach ein Hineintragen moderner Begriffe von geistigem Eigenthum zu Grunde, so sucht er dieselbe wenigstens in Bezug auf Platon selbst dadurch aufrecht zu erhalten daß derselbe jenem ersten Einwand füglich glauben konnte durch die Transscendenz der Ideen zu entgehen.**) Allein Deuschle***) hat vortrefflich gezeigt daß auch in dem zweiten Nichts liegt wodurch sich Platon ernstlich getroffen fühlen mußte, weder vom Standpunkte der Transscendenz noch der Immanenz aus, und mithin auch Nichts was es unglaublich machte daß er selbst auf ein solches Bedenken verfallen sei. Der dritte Einwand endlich stößt wirklich die Transscendenz der Ideen um, allein woraus soll man sich denn überhaupt das ja auch von Ueberweg zugestandene Schwanken Platons zwischen Transscendenz und Immanenz erklären, wenn ihm nicht solche oder ähnliche Bedenken gegen die erstere kamen?†) Findet es endlich Ueber-

*) Neumann a. a. O. S. 52 f.

**) Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 126.

***) Jahns Jahrb. LXXXV. S. 691 f. Vgl. Neumann a. a. O. S. 50.

†) Ueberweg (in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 123 f. vgl. S. 125 f.) traut dem Platon, der doch auch nach seiner Meinung mindestens den Thaitetos geschrieben hat, in der That gar zu viel Poesie und gar zu wenig Philosophie zu, wenn er an Unterscheidungen innerhalb der Ideen wie §. 8 f., die nicht einmal irgendwie streng wissenschaftlicher Natur sind, und an der Erkenntniß correlater Begriffe (§. 15 f., nicht relativer, wie Ueberweg sagt) bei ihm Anstoß nimmt und einen Contrast hiegegen darin findet wenn im Phaidon p. 74 f. §. 50 ff. gerade die Idee des Gleichen ohne Weiteres als Beispiel einer Idee gewählt wird (vgl. p. 96. 100 ff.

weg*) unbegreiflich wie Aristoteles (Metaph. I, 6. p. 987 b, 11 ff.) bei dem Schonvorhandensein und platonischen Ursprung des Parmenides hätte behaupten können, Platon habe die Art des Verhältnisses zwischen Ideen und Dingen zu untersuchen unterlassen, so ist dies fürs Erste nicht die einzige Unterlassungssünde die er ihm fälschlich vorwirft,**) und fürs Zweite enthält der erste Theil des Dialogs zwar drei mögliche Gemeinschaftsweisen der Dinge mit den Ideen, die aber alle drei abgewiesen werden, mithin wohl eine Untersuchung wie diese Gemeinschaft nicht, nicht aber, wie sie beschaffen ist;***) den zweiten Theil aber konnte Aristoteles sehr füglich so auffassen daß er in ihm ebenso wenig einen Ersatz dieses Mangels fand, wie Ueberweg, Schleiermacher, Michelis, Alberti u. A. Obendrein läßt er bekanntlich die dritte Bestimmung, nach welcher sich das Verhältniß wie das von Urbild und Abbildern gestaltet, gar nicht als eine wirklich wissenschaftliche gelten, sondern nur als eine leere poetische Metapher (Metaph. I, 9. p. 991 b, 20 ff.), und das mit vollem Recht, die beiden anderen aber

§. 104. 114 ff. Staat V. p. 479. S. 250 der Uebers.). Er hat nicht beachtet daß ganz entsprechend auch im Parmenides §. 8 z. E. gerade die Idee des Aehnlichen zu den von Sokrates am Wenigsten beanstandeten gehört. Ueberdies s. Ribbing a. a. O. I. S. 223.

*) Zeitſ. plat. Schrr. S. 176 f. Jahns Jahrb. a. O. S. 124.

**) Wenn denn einmal v. Entst. u. Verg. I, 2. p. 315 a, 29 ff. als Beleg hiefür nicht gelten soll, so siehe Phys. IV, 2. p. 209 b, 33 ff. Polit. V, 12. p. 1316 a, 25 ff. vgl. mit Susemihl Plat. Phil. II. S. 240. Polit. II, 5. p. 1264 a, 10 ff. c. 6. p. 1264 b, 34 ff. 1265 a, 38—b, 21 Bekk. (II, 2, 11 ff. 3, 1. 6—8 Schneid.), von welchen Stellen freilich p. 1264 b, 34 ff. ein Einschiebsel sein mag.

***) Vgl. Neumann a. a. O. S. 52.

finden sich wiederum auch im Philebos a. O. ausgesprochen; und wenn die allerdings sehr kurze Art wie es dort geschieht dem Aristoteles nicht für ein wirkliches Untersuchen galt, wer bürgt uns denn dafür daß er die etwas ausgeführtere im Parmenides nothwendig als ein solches gelten zu lassen geneigt sein mußte?

Specialausgaben des Dialogs gibt es von Th. C. Schmidt (Platons Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt), Berlin 1821. 8. und Stallbaum, Leipzig 1839. 8. (mit dem Commentar des Neuplatonikers Proklos und dessen Fortsetzung durch seinen Schulgenossen Damaskios). Die weitere Litteratur, soweit sie nicht im Obigen mit berücksichtigt ist, s. bei Susemihl Plat. Phil. I. S. 353. Anm. 527.

Inhalt.

3) Alle in der Natur der Sache liegenden Wechselbeziehungen könnten nach eben dieser Natur der Sache nur zwischen Ideen und Ideen sowie Dingen und Dingen, nicht aber zwischen Ideen und Dingen, Statt finden, mithin aber nicht bloß unsere menschliche Erkenntniß, da wir keine Ideen sind, sich nur auf Erscheinungsdinge beziehen und die Ideen uns unerkennbar sein, sondern auch der Idee der Herrschaft und der Erkenntniß könnten nur Ideen unterworfen sein, Gott oder die Ideenwelt würde also die Macht über die Erscheinungswelt verlieren, und der göttlichen, absolut vollkommenen Erkenntniß oder der Idee der Erkenntniß würden die Erscheinungsdinge unzugänglich sein, §. 14b—17.

C. Uebergang zum zweiten Theil, §. 18—22.

II. Zweiter Theil, §. 22b—74b. *)

A. Erste Hypothesis: wenn das Eins ist, §. 22b—64.

1) Erste Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für das Eins selbst, §. 22b—59.

a) Thesis, §. 22b—31.	b) Antithesis, §. 32—57.
Eins ist nicht Vieles, also hat es weder Theile noch ist es ein Ganzes, §. 22b.	Das Sein ist nicht Dasselbe wie das Eins, das seiende Eins hat somit zwei Theile, das Sein und das Eins, und es selber ist ihr Ganzes, §. 32. Dieselben Theile sind aber auch wieder in diesen Theilen, und so fort bis ins Unendliche, das seiende Eins ist also unendlich Vieles, §. 33. Aber auch das Eins für sich betrachtet ist nicht unterschiedslos, §. 33; denn es unterscheidet sich doch von dem Sein, unterscheiden aber kann es sich nicht

*) Die folgende Tabelle ist mit geringen Aenderungen die von Zeller Plat. Stud. S. 169 ff. gegebene.

Wenn es keine Theile hat, hat es weder Anfang noch Mitte noch Ende, weder Grenze noch Gestalt, §. 23. Es ist weder in einem Anderen (denn was in einem Anderen ist ist von diesem eingeschlossen, hat also eine Gestalt), §. 23, noch in sich selbst (denn dann wäre es als Einschließendes von sich selbst als Eingeschlossenem verschieden), §. 24; es ist also nirgends, §. 24, daher weder in Bewegung, §. 24. 25, noch in Ruhe, §. 25. Ferner weder verschieden von sich selbst oder einerlei mit einem Anderen, §. 26, noch auch verschieden von einem Anderen (denn sofern es Eins ist, kommt

durch die Einheit, sondern nur durch den Unterschied, §. 34; es ist also in dem seienden Eins außer dem Sein und dem Eins auch noch der Unterschied, §. 34. Eben damit aber auch die Zweiheit und Dreiheit, §. 34. 35, das Gerade und Ungerade, und mit diesen die aus ihrer Verbindung entstehenden Vielfachen und die Zahl überhaupt bis ins Unendliche, §. 35. Das Sein ist also in unendlich vielen Theilen, und ebenso das Eins, da jeder dieser Theile Einer ist, §. 35—37. Es ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und unbegrenzt an Menge, §. 37. Als Ganzes hat es Anfang, Mitte und Ende, daher auch eine Gestalt, §. 38. Daher ist es (als Theile) in sich selbst (als Ganzem), §. 38, und (sofern die Theile nicht das Ganze sind, das Ganze aber in sämmtlichen Theilen ist) in einem Anderen, §. 38. 39. Denn irgendwo muß es doch sein, §. 39. Daraus folgt daß es auch in Ruhe und Bewegung ist, §. 39, ferner mit sich selbst einerlei und von Anderem verschieden, §. 39. 40, aber auch von sich selbst verschieden (weil es in einem Anderen und in sich selbst ist) §. 40, und mit Anderem einerlei (weil die Verschiedenheit als solche

ihm dieses nicht zu, was ihm aber nicht zukommt, sofern es Eins ist, kommt ihm überhaupt nicht zu), §. 26, oder einerlei mit sich selbst (denn Einerleiheit und Einheit sind nicht Dasselbe, da Das was mit Vielen einerlei wird dadurch nicht Eins wird; wenn somit das Eins mit sich selbst einerlei wäre, hätte es noch eine andere Qualität außer dem Einssein, es wäre also nicht Eins), §. 26. 27. Daher weder sich noch einem Anderen ähnlich oder unähnlich, §. 27, gleich oder ungleich, §. 28. 29,

weder älter noch jünger noch gleich alt, sei es im Verhältniß zu sich selbst oder einem Anderen, daher überhaupt nicht in der Zeit, §. 29,

nie in Demselbigen, also auch nicht im Andern, sein kann), §. 40—42; ferner sich selbst und dem Anderen ähnlich und unähnlich, und zwar Beides sowohl um der Einerleiheit als um der Verschiedenheit willen, §. 42—44. Es berührt sich selbst und Anderes (weil es in sich selbst und im Anderen ist), §. 44, es berührt aber auch weder sich selbst noch Anderes *) (weil zur Berührung eine Mehrheit erforderlich ist; wenn aber Eins ist, so ist Eins allein, denn das Nicht-Eins ist Nichts), §. 44—46. Es ist sich selbst und dem Anderen gleich und ungleich (gleich, denn es läßt sich nicht denken auf welche Weise ein Ding an der Größe u. der Kleinheit Theil haben sollte, §. 46—48; ungleich, denn es ist in sich selbst, also größer und kleiner als es selbst, §. 48, und es ist in dem Anderen und das Andere in ihm, §. 48. 49); daher mit sich und dem Anderen gleich viel und mehr und weniger als beide, §. 49. 50. Als seiend muß es ferner an der Zeit Theil haben, §. 50, und jünger und älter und gleich alt sein und werden, im Verhältniß zu sich selbst und dem Anderen, §. 50—56, (zu dem

*) Vgl. §. 23.

es war weder geworden noch wurde noch war, noch ist geworden noch wird noch ist, noch wird geworden sein noch wird werden noch wird sein, §. 31. Daher kommt ihm gar kein Sein zu, §. 31, also auch nicht das Einssein, §. 31; also gibt es von ihm auch keinerlei Prädicat, keinen Namen, keine Aussage, keine Erkenntniß, Wahrnehmung und Vorstellung, §. 31.

Anderen, sofern einerseits das Eins vor dem Vielen, andererseits dieses als Gesammtheit der Theile vor dem Ganzen sein muß, §. 52 ff.). Es war also und ist und wird sein, und wurde und wird und wird werden, §. 56; es gibt von ihm Prädicate (§. 56), Erkenntniß, Vorstellung und Wahrnehmung, Namen und Aussage, §. 57.

c) Synthesis, §. 57b—59 (s. o. S. 562 f.)

2) Zweite Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für alles Andere oder das Nichteins, §. 59b—64.

a) Thesis, §. 59b—62.

Das Nichteins muß Theile haben, denn sonst wäre es das Eins, §. 59b. Wenn es aber Theile hat, so ist es selbst ein Ganzes, d. h. eine aus Theilen bestehende Einheit, §. 59b. 60. Aber auch jeder Theil muß eine Einheit sein, §. 60. Das Nichteins hat also in jedem Betracht Theil an dem Eins, §. 60. 61. An sich aber ist es von dem Eins verlassen, also unendlich Vieles (denn eine begrenzte Vielheit hätte auch schon die Einheit an ihr) und wird erst durch das Hinzutreten des Eins begrenzt,

b) Antithesis, §. 63. 64.

Außer dem Eins und dem Nichteins ist kein Drittes da, §. 63; das Nichteins kann also in keiner Weise an der Einheit Theil haben, §. 63. Dann ist es aber auch nicht Vieles, §. 64. Es kommt ihm somit weder Zweiheit noch Dreiheit zu, §. 64. Also auch weder Aehnlichkeit noch Unähnlichkeit (denn mit jedem dieser Prädicate würde Eines, mit beiden Vieles von ihm ausgesagt), §. 64. Eben daher weder Einerleiheit noch Verschiedenheit, weder Bewegung noch Ruhe, weder Ent-

§. 61. 62. Eben damit ist es sich selbst ähnlich und unähnlich, einerlei mit sich und verschieden von sich, in Bewegung und Ruhe u. s. w., §. 62.

stehen noch Vergehen, weder Größe noch Kleinheit noch Gleichheit noch sonst irgend eine Eigenschaft, §. 64.

B. Zweite Hypothesis: wenn das Eins nicht ist, §. 65—74.

1) Dritte Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für das Eins, §. 65—71.

a) Thesis, §. 65—70.

Sofern das Nichtseiende das Eins ist, gibt es von ihm eine Erkenntniß und bestimmte Prädicate durch welche es sich von allem Anderen unterscheidet, die Prädicate der Verschiedenheit, des Dieses und Jenes und Etwas, §. 65. 66, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, §. 66, der Ungleichheit (Größe und Kleinheit) und Gleichheit, §. 66. 67. Werden aber dem nichtseienden Eins solche Prädicate zugeschrieben, so muß ihm auch das Sein zukommen, denn diese Prädicate werden ihm als wirkliche, seiende beigelegt, §. 67. Da ihm somit Sein und Nichtsein zukommt, §. 68, muß es sich auch verändern und in sofern auch bewegen, aber (da es als nichtseiend nicht im Raume ist und als Eins sich selbst gleich bleiben muß) auch ruhen, §. 68. 69, also sich verändern und nicht verändern, entstehen und vergehen und weder entstehen noch vergehen, §. 69. 70.

b) Antithesis, §. 70 b. 71.

Da das Eins nicht ist, kann ihm das Sein auf keinerlei Art zukommen, alle in der Thesis ihm beigelegten Eigenschaften sind also zu leugnen.

2) Vierte Antinomie: die Folgerungen aus dieser Voraussetzung für das Nichteins, §. 71 b—74.

a) Thesis, §. 71 b—73.

Das Nichteins als solches ist ein Verschiedenes, §. 71 b. Vom Eins aber kann es nicht verschieden sein, da dieses nicht ist; also von sich selbst, §. 71 b. Von sich selbst verschieden sein kann es aber, da das Eins nicht ist, nicht dadurch daß es in verschiedene Einheiten, sondern nur dadurch daß es in verschiedene Massen getheilt ist welche selbst keine Einheit in sich haben, §. 72. Diese Massen nun werden zwar nur als Einheiten, in den Verhältnissen der Zahl, der Gleichheit und Ungleichheit, der Begrenzung und Unbegrenztheit, vorgestellt werden oder erscheinen können, in Wahrheit aber sind sie dieses Alles nicht, sondern nur das rein auseinandergefallene Viele, §. 72. 73.

b) Antithesis, §. 74.

Da das Nichteins nicht Eins ist, kann es auch nicht Vieles sein, denn das Viele besteht aus vielen Eins. Dann kann es aber auch nicht als Eins oder Vieles erscheinen, denn von dem Nichtseienden ist nicht bloß keine Erkenntniß, sondern auch keine Vorstellung möglich. Somit erscheint es auch nicht als einerlei oder verschieden, berührend oder getrennt u. s. w. Wenn das Eins nicht ist, so ist überhaupt Nichts.

C. Das scheinbare Gesammtergebniß des zweiten Theils, §. 74 b.

Parmenides.

Kephalos erzählt.

In seiner Wiedererzählung treten auf: Adeimantos, Glaukon, Antiphon, Pythodoros, Sokrates, Zenon, Parmenides, Aristoteles.

1. (§. 1.) [Steph. III. p. 126.] Als wir aus unserer Heimat Klazomenai nach Athen gekommen waren, trafen wir dort auf dem Markte Adeimantos und Glaukon. Und Adeimantos, mich bei der Hand fassend, sprach: sei gegrüßt, Kephalos, und wenn ich dir hier mit Etwas dienen kann was in meinen Kräften steht, so sage es.

Ei, erwiderte ich, gerade zu dem Zwecke bin ich ja hieher gekommen, um euch um Etwas zu bitten.

So sprich uns denn deine Bitte aus, versetzte er.

Und ich fragte ihn: wie hieß doch gleich euer Bruder von mütterlicher Seite? denn ich habe seinen Namen vergessen. Er war nämlich noch ziemlich ein Kind als ich das vorige Mal aus Klazomenai hieher zum Besuche gekommen war, und viele Zeit ist schon seitdem verstrichen. Sein Vater indeß hieß, dünkt mich, Pyrilampes.

Ja wohl, antwortete er, und er selbst heißt Antiphon. Doch weßhalb fragst du eigentlich hiernach?

Diese da, entgegnete ich, sind Landsleute von mir*) und der Philosophie in hohem Grade ergeben, und da haben sie denn nun erfahren daß dieser Antiphon viel mit einem gewissen Pythodoros, einem Freunde und Jünger des Zenon, verkehrt und die Unterredung welche einst Sokrates mit dem Zenon und Parmenides gepflogen durch wiederholtes Anhören derselben aus dem Munde des Pythodoros seinem Gedächtniß angeeignet habe.

Ja, so verhält sich die Sache, erwiderte er.

Nun, eben diese Unterredung, sprach ich, wünschen wir von ihm mitgetheilt zu hören.

Nun, das wird ohne Schwierigkeiten von Statten gehen, versetzte er; denn als ein heranreifender Jüngling hat er dieselbe mit großem Eifer sich eingeprägt, während er jetzt freilich nach dem Vorbilde seines gleichnamigen Großvaters sich (vielmehr) meistens mit der Reitkunst zu beschäftigen pflegt. Also**) wenn es sein muß,***) laßt uns zu ihm gehen, denn gerade eben ist er von hier nach Hause gegangen, und er wohnt hier in der Nähe in Melite.†)

[p. 127.] (§. 2.) Nachdem wir nun solches miteinander verhandelt hatten, machten wir uns auf und trafen den Antiphon zu Hause, wo er eben dem Schmiede einen Zaum zur Ausbesserung übergab. Nachdem er nun diesen abgefertigt hatte, theilten seine

---

*) Das τι hinter πολῖται ist mit Recht nach Heindorfs und Asts Vermuthung von Stallbaum, den Zürchern, Hermann, Wagner gestrichen.

**) Stallbaum: „Indessen."

***) Sehr ansprechend vermuthet Heindorf δοκεῖ statt δεῖ: „wenn ihr wollt."

†) Attischer Demos (Flecken).

Brüder ihm mit weßhalb wir gekommen waren, und er erkannte mich noch wieder von meinem vorigen Aufenthalte her und hieß mich willkommen. Und als wir ihn nun baten uns jene Unterredung mitzutheilen, sträubte er sich Anfangs, denn es sei das, sagte er, eine schwierige Aufgabe, dann aber ließ er sich denn doch dazu herbei.

(§. 2b.) Und so erzählte denn Antiphon, wie Pythodoros ihm mitgetheilt habe, es seien einst zu den großen Panathenaien Zenon und Parmenides (nach Athen) gekommen. Parmenides nun sei schon hoch bejahrt und ganz grau gewesen, aber noch (immer) schön und stattlich von Ansehen, gegen fünfundsechzig Jahre und darüber alt, Zenon habe deren aber damals nahe an vierzig gezählt, sei schlank und von anmuthigem Aeußerem gewesen und habe dafür gegolten einst der Geliebte des Parmenides gewesen zu sein. Eingekehrt aber waren sie, wie Antiphon sagte, bei Pythodoros außerhalb der Stadt in Kerameikos, und dahin seien denn auch Sokrates und viele Andere mit ihm gekommen, in der Absicht den Zenon seine Schrift vorlesen zu hören, denn diese sei damals auf diese Weise zuerst in Athen bekannt geworden, indem jene beiden Männer sie zu diesem Zwecke mitgebracht; Sokrates sei damals aber noch sehr jung gewesen.

(§. 3.) Vorgelesen nun habe ihnen Zenon dieselbe selbst Parmenides aber sei gerade außer Hause und es sei nur noch sehr wenig von der Vorlesung übrig gewesen, als Pythodoros selbst, wie er sagte, von draußen hereingetreten sei und mit ihm Parmenides und Aristoteles, welcher (später) zu den Dreißig gehörte, und so hätten sie nur noch wenig von dem Buche gehört. Indessen habe er selbst schon früher den Zenon es ihm vorlesen hören.

2. (§. 3b.) Da habe denn nun Sokrates, nachdem er es angehört, den Zenon gebeten die erste Voraussetzung der ersten Er-

örterung noch einmal zu lesen und, als dieß geschehen war, gesagt: wie, Zenon, meinst du dies, wenn das Seiende Vieles ist, daß dann dasselbe doch nothwendig sowohl ähnlich als unähnlich sein müsse und dies doch unmöglich sei? denn das Unähnliche könne doch unmöglich ähnlich und das Aehnliche unmöglich unähnlich sein; sind das nicht deine Worte?

Ja, habe Zenon geantwortet.

(§. 4.) Also, wenn unmöglich das Unähnliche ähnlich und das Aehnliche unähnlich sein könne, so sei es auch unmöglich daß Vieles sei, denn wenn Vieles wäre, so würde ihm jenes Unmögliche widerfahren. Nicht wahr, das ist es was deine Beweisführungen bezwecken: sie sollen allem gewöhnlich Angenommenen zuwider *) darthun daß es keine Vielheit gibt? und du glaubst daß hiefür jede von den Erörterungen deines Buches je Einen Beweis liefert, so daß du demnach meinst eben so viele Beweise gegeben zu haben als die Zahl der Erörterungen ist in welche deine Schrift zerfällt, dafür daß es eben keine Vielheit gibt? nicht wahr, so ist deine Meinung, oder verstehe ich dich nicht richtig?

[p. 128.] Nein, habe Zenon erwidert, sondern du hast ganz richtig die Absicht meiner ganzen Schrift begriffen.

Ich erkenne (also wohl), Parmenides, habe sich Sokrates jetzt an den Letzteren gewandt, daß Zenon nicht bloß durch alle anderen Bande der Freundschaft ganz dein eigen sein will, sondern auch durch diese Schrift. Denn er hat gewissermaßen nur gerade Dasselbe geschrieben wie du und versucht bloß, indem er die Sache vom entgegengesetzten Ende anfaßt, uns zu täuschen und uns glauben zu machen er sage etwas Anderes. Du nämlich sagst in deinem

---

*) Stallbaum: „durch alle ihre Auseinandersetzungen hindurch.“

Gedicht, das All sei Eins, und bringst dafür schöne und treffende Beweise bei, er aber sagt nun wieder, es sei nicht Vieles, und liefert dafür auch seinerseits gar viele und gar starke Beweise.

(§. 5.) Dies nun, daß der Eine behauptet, es gebe nur Eins, und der Andere, es gebe nicht Vieles, und daß jeder von Beiden sich so ausdrückt daß er in keinem Stücke Dasselbe gesagt zu haben scheint wie der Andere, während sie doch nahezu in Allem Dasselbe sagen, das ist offenbar für uns Andere zu hoch, und diese Art einer Beweisführung geht über unseren Gesichtskreis hinaus.

Du magst wohl Recht haben, Sokrates, habe da Zenon bemerkt, nur aber hast du denn doch den wahren Standpunkt meiner Schrift nicht durchweg richtig erkannt, so sehr du auch wie ein tüchtiger lakonischer Jagdhund*) die Fährten meiner Darstellung verfolgst und ihr bis in ihre Schlupfwinkel nachspürst. Denn zuvörderst bist du darin im Irrthum, meine Schrift will gar nicht so ernst und großartig auftreten, als wollte sie, während sie wirklich in der von dir angegebenen Absicht geschrieben ist, den Leuten diesen ihren Zweck verbergen und dieselben glauben machen als führe sie noch etwas ganz Besonderes im Schilde. Vielmehr ist dies nur ein ganz zufälliger Schein von ihr, und in Wahrheit ist sie dazu bestimmt eben dem Satze des Parmenides zu Hülfe zu kommen gegen Diejenigen welche ihn lächerlich machen zu können glauben, indem sie meinen, der Satz, es gebe nur Eines, verwickle sich nothwendig in vielerlei Ungereimtheiten und Widersprüche mit sich selbst. Eben deßhalb wendet sich also diese Schrift gegen Diejenigen die

*) Diese waren besonders geschätzt wegen ihres scharfen Geruchs und ihrer Schnelligkeit.

da vielmehr behaupten, es gebe Vieles, und gibt ihnen jene ihre Vorwürfe in noch verstärktem Maße *) zurück, indem sie zu zeigen sucht daß ihre Voraussetzung, es gebe Vieles, noch weit größere Ungereimtheiten nach sich zieht, wenn man derselben nur gehörig zu Leibe geht, als die, es gebe nur Eines.

(§. 6.) In solcher Art von Streitlust ward sie von mir, da ich noch Jüngling war, geschrieben, und da entwendete mir Jemand das Manuscript (und veröffentlichte es), so daß mir nicht einmal erst zu überlegen vergönnt war ob ich dasselbe überhaupt ans Licht ziehen solle oder nicht. In der Beziehung also mindestens,**) Sokrates, bist du im Irrthum, daß du dies Buch nicht von der Streitlust eines Jünglings, sondern von dem Ehrgeiz eines gereiften Mannes geschrieben glaubst, obgleich du im Uebrigen, wie schon bemerkt, Dasselbe nicht übel abgeschildert hast.

3. Wohl, ich nehme das an, habe Sokrates erwidert, und glaube daß es sich so verhält wie du angibst; das aber sage mir: bist du nicht der Ansicht daß es einen Begriff der Aehnlichkeit an und für sich gibt [p. 129] und auf der anderen Seite wiederum etwas demselben Entgegengesetztes, Das was wahrhaft unähnlich ist, und daß an diesen beiden sowohl ich als auch du und alles Andere, was wir Vieles nennen, Theil haben, und daß Dasjenige was an der Aehnlichkeit Theil hat (eben dadurch) ähnlich wird, in so weit und bis zu dem Grade als es an ihr Theil hat, was aber

*) Wörtlich: „Dies und mehr noch." Heindorf, Schleiermacher und Th. C. Schmidt wollen ταὐτὰ statt ταῦτα: „Dasselbe und mehr noch."

**) γοῦν aus dem Bodl. und drei andern guten Handschriften statt οὖν mit Hermann und Wagner.

an der Unähnlichkeit (eben dadurch) unähnlich, und was an Beidem (eben dadurch) Beides? Und wenn da nun Alles an diesen beiden doch eben einander entgegengesetzten Begriffen Theil hat, und durch eben diese Theilnahme an beiden unter einander (zugleich) ähnlich und unähnlich ist, was ist daran zu verwundern? (§. 7.) Freilich wenn Jemand nachwiese daß das Aehnliche an sich unähnlich und das Unähnliche an sich ähnlich werde, das wäre, mein' ich, ein Wunder; wenn aber Dem was an Beidem Theil hat auch Beides widerfährt, so scheint mir wenigstens, Zenon, dies keineswegs auffallend zu sein, eben so wenig wie wenn Jemand zeigt daß Alles Eins durch die Theilnahme an dem Eins (an sich) und zugleich auch wiederum Vieles durch die Theilnahme an der Vielheit an sich sei; aber wenn Jemand jenes wahrhaft so zu nennende Eins selber als Vieles und eben so jene (wahrhafte) Vielheit als Eins aufwiese, das allerdings würde mich Wunder nehmen. Und mit allem Anderen steht es eben so: wenn Jemand darzuthun vermöchte daß die Gattungs- und Artbegriffe oder Ideen selbst die ihnen geradeswegs entgegengesetzten Beschaffenheiten und Zustände in sich aufnähmen und an sich trügen, so würde das verwundernswerth sein, wenn aber Jemand darthut daß ich zugleich Einer und Vieles bin, was ist daran zu verwundern? wenn er, um nachzuweisen daß ich Vieles bin, geltend macht daß ja ein Anderes Dasjenige ist was sich an meiner rechten, und ein Anderes was sich an meiner linken, ein Anderes was sich an der vordern, und ein Anderes was sich an der hinteren Seite meines Körpers, ein Anderes eben so was sich oben, und ein Anderes was sich unten an demselben befindet? denn ich habe ja eben wirklich, sollte ich denken, an der Vielheit Theil. Und wenn er darthun will daß ich Eins bin, so wird er sagen daß ich hier unter uns Sieben eben Ein Mensch bin; denn ich habe ja

auch an dem Eins Theil; und so wird sein Nachweis für Beides zutreffend sein. Wenn daher Jemand dergleichen Dinge wie z. B. Steine, Hölzer und sonst Derartiges als Einheiten und Vielheiten zugleich aufzuweisen unternimmt, so werden wir zugeben, er habe sie uns wirklich als Vieles und Eines zugleich erwiesen, aber nicht das Eine (selbst) als Vieles und das Viele (selbst) als Eines, und er behauptet damit gar nichts Besonderes, sondern nur Das was Jedermann zugeben wird. (§. 8.) Falls aber Jemand in der von mir eben bereits bezeichneten Weise zuvörderst die Ideen selber (von den Dingen) absonderte und sie als an und für sich seiend hinstellte, wie z. B. die der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Vielheit und Einheit, der Ruhe und Bewegung*) und so fort, und falls er dann bewiese daß diese selber mit einander vermischt und von einander getrennt werden könnten, dann würde ich für mein Theil mich gar erstaunlich wundern, lieber Zenon. Jene deine Auseinandersetzungen scheinen mir nun allerdings gar wacker durchgeführt, aber doch würde ich, wie gesagt, noch weit mehr Denjenigen bewundern welcher eben dieselbige**) Schwierigkeit (auch) als in die Ideen selbst auf mannigfache Weise verflochten, [p. 130.] welcher sie, eben so wie du in dem mit den Sinnen Wahrnehmbaren, so auch in dem nur mit der Vernunft Erfaßbaren aufzudecken vermöchte.

4. (§. 8 b.) Als Sokrates so gesprochen, erzählte Pythodoros, habe er seinerseits geglaubt daß Parmenides und Zenon

---

*) Diese sechs Beispiele scheinen nach Phaidr. §. 97 mit besonderer Rücksicht auf den Inhalt von Zenons Beweisführung gewählt zu sein. (Neumann.)

**) τὴν αὐτὴν statt τὴν αὐτὴν ταύτην mit Hermann aus dem Bodl. und drei andern Handschriften.

Alles was er vorgebracht Stück für Stück unwillig aufnehmen würden, allein Beide hätten dem Sokrates nicht bloß große Aufmerksamkeit geschenkt, sondern auch häufig beifällig lächelnd einander angeblickt und so ihre Bewunderung desselben zu erkennen gegeben. Und Parmenides habe dieselbe denn auch, als Jener geendet, mit Worten ausgedrückt, indem er sprach: o Sokrates, wie sehr verdienst du Bewunderung um deines Forschertriebes willen! und nun sage mir: hast du selbst jene Sonderung gemacht die du eben aussprachst, indem du als ein Gesondertes jenes Etwas hinstellst was du an sich seiende Ideen nennst, und wiederum als ein Gesondertes die Dinge welche an ihnen (bloß) Antheil haben, und scheint dir wirklich die Aehnlichkeit an sich Etwas zu sein gesondert von derjenigen Aehnlichkeit welche wir an uns tragen, und ebenso die Einheit und Vielheit und Alles was du sonst eben von Zenon hörtest?

Allerdings, habe Sokrates erwidert.

(§. 9.) Und denkst du auch über Alles was von folgender Art ist ebenso: nimmst du auch eine für sich bestehende Idee des Gerechten, des Schönen, des Guten und alles Anderen an was dahin gehört?

Ja, habe Sokrates geantwortet.

Und ferner, auch eine Idee des Menschen gesondert von uns, und andere ähnliche Ideen gesondert von Allem was Unseresgleichen ist, nicht bloß eine Idee des Menschen also, sondern (z. B.) auch eine Idee des Feuers und [auch]*) des Wassers?

---

*) Ficinus scheint ἢ καὶ πυρὸς ἢ ὕδατος gelesen zu haben, was Heindorf nicht übel findet und was jedenfalls dem Sinne besser entspricht. Demgemäß habe ich das „auch" in eckige Parenthesen gesetzt.

Ich war oftmals, habe Jener versetzt, in Zweifel darüber, Parmenides, ob ich auch in Betreff dieser Gegenstände ebenso urteilen solle als in Betreff jener oder anders.

Und gewiß bist du auch über solche Dinge bei denen es sogar lächerlich scheinen könnte, wie z. B. über Haar, Koth, Schmutz und was sonst*) recht verachtet und geringfügig ist, in Verlegenheit, ob es auch von einem jeglichen unter ihnen eine für sich bestehende Idee gebe, welche verschieden ist von diesen Gegenständen selbst, die wir mit Händen greifen können, oder aber nicht.

Keineswegs, habe Sokrates geantwortet, vielmehr meine ich daß diese Dinge wohl eben Dasselbe auch sind wie wir sie sehen, und daß es doch allzu seltsam herauskommen würde wenn man auch von ihnen besondere Ideen annehmen wollte. Freilich hat mich hin und wieder schon der Gedanke beunruhigt, ob sich die Sache nicht bei allen Dingen ganz auf die gleiche Art verhalte, in der Folge aber, wenn ich bei diesen Dingen zu stehen komme, wende ich ihnen schnell wieder den Rücken, aus Furcht hier in einen wahren Abgrund der Albernheit zu versinken und in demselben umzukommen; und wenn ich dagegen dann wieder bei jenen angelangt bin, von denen wir so eben behaupteten es gebe von ihnen Ideen, so beschäftige ich mich gern mit ihnen und verweile bei ihnen mit Freuden.

(§. 10.) Du bist eben noch jung, Sokrates, habe da Parmenides gesprochen, und die Philosophie hat dich noch nicht so ergriffen wie sie dich, glaube ich, einst noch ergreifen wird, wenn du keins dieser Dinge mehr geringschätzest,**) jetzt aber nimmst du

---

*) ἄλλο ὅ τι aus den bessern Handschriften statt ἄλλο τι mit Hermann und Wagner.

**) Dieser treffliche Gedanke sieht gewiß nicht nach einem spätern Skeptiker aus, wohl aber ist er Platons würdig.

noch zu viel Rücksichten auf Menschenmeinungen in Folge deiner Jugend.

5. (§. 10 b.) Das nun aber sage mir, scheint es dir also wirklich so wie du sagst, daß es gewisse begriffliche Wesenheiten gebe, von denen alles Andere was wir hier wahrnehmen in Folge seiner Theilnahme an ihnen seinen Namen trägt, [p. 131.] wie z. B. Dasjenige was an der Aehnlichkeit Theil hat eben dadurch auch ähnlich, und was an der Größe groß und was an der Gerechtigkeit und Schönheit gerecht und schön wird?

Allerdings, habe Sokrates erwidert.

Nun muß aber doch wohl Alles was auf diese Weise Theil nimmt entweder an der ganzen Idee Theil nehmen oder an einem Theile derselben? oder ist außerdem noch eine dritte Art der Theilnahme möglich?

Nein, wie wäre das denkbar? habe Sokrates geantwortet.

Scheint dir also die ganze Idee, da sie doch nur Eine ist, in jedem Einzelnen von dem Vielen zu sein? oder wie denkst du dir die Sache?

Nun, was hindert daran, Parmenides, so habe die Erwiderung des Sokrates gelautet, daß dem also sei?

Als Eine und dieselbe also soll sie in den vielen gesondert von einander Bestehenden zugleich ganz und gar enthalten sein! wird sie denn nicht so von sich selber gesondert sein?

Das doch wohl nicht, habe Sokrates gemeint, so fern ja doch auch der Tag als Einer und derselbe an vielen Orten zugleich und darum doch um Nichts mehr von sich selber gesondert ist. Kann denn nicht so auch jede besondere Idee in allen Dingen zugleich diese Eine und selbige sein?

(§. 11.) Recht niedlich, lieber Sokrates, sei die Antwort des Parmenides gewesen, machst du das Eine zu Demselben an vielen

Orten zugleich, denn auf diese Weise könntest du ja auch viele Menschen mit Einem Segeltuche bedecken und dann sagen daß dieß Eine ganz über Vielen sei; oder meinst du daß du es nicht gerade so machst? *)

Du magst Recht haben, habe Jener zugegeben.

Und nun sage einmal, wäre wohl das Segeltuch über Jedem ganz oder vielmehr nur ein Theil desselben über den Einen und ein anderer über den Anderen?

Das Letztere.

Theilbar also, habe Parmenides fortgefahren, lieber Sokrates, wären darnach die Ideen selbst, und Das was an ihnen Theil hat hätte nur an einem Theile von ihnen Theil, und nicht mehr wäre in jedem Einzelnen die ganze Idee, sondern nur ein Theil von einer jeden.

So kommt es allerdings heraus.

Möchtest du nun wohl behaupten, lieber Sokrates, daß uns die einheitliche Idee in Wahrheit theilbar sei? Und wird sie dann noch wirklich Eins sein?

Keineswegs, habe Sokrates geantwortet.

Siehe nämlich zu, habe Parmenides weiter bemerkt, wenn du die Größe selbst theilen willst, und ein jedes von den vielen großen Dingen durch einen kleineren Theil als die Größe selbst groß sein soll, ob damit wohl nicht etwas Sinnloses zu Tage kommen wird.

Allerdings, habe Sokrates zugegeben.

Und ferner, wenn Etwas einen kleinen Theil vom Gleichen (an sich) erhält, dann soll es dadurch Etwas besitzen wodurch es,

---

*) Diese Beispiele sprechen für die Inhärenz der Dinge in den Ideen und nicht umgekehrt für die Immanenz der Ideen in den Dingen, zumal im Zusammenhang mit §. 15 i. A.

obwohl dieses kleiner ist als das Gleiche selbst, irgend Etwas gleich ist?

Unmöglich.

Und gesetzt, es habe Jemand von uns einen Theil von dem Kleinen, so wird doch das Kleine größer sein als eben dieser Theil,*) eben weil derselbe nur ein Theil von ihm ist, und so wird denn das Kleine selber größer werden, und Dasjenige welchem der von dem Kleinen hinweggenommene Theil hinzugefügt wird soll durch denselben**) kleiner werden und nicht größer als zuvor.***)

Auch das dürfte unmöglich sein, habe Sokrates eingeräumt.

(§. 12.) Auf welche Weise also, lieber Sokrates, habe nun Parmenides gesprochen, soll an den Ideen nach deiner Meinung das Andere Theil haben, wenn es doch weder an Theilen noch auch an dem Ganzen derselben Theil zu haben vermag?

Ja beim Zeus! habe Jener erwidert, es scheint mir keineswegs leicht hierüber etwas Bestimmtes festzusetzen.

Und wie nun, was meinst du zu Folgendem?

Nun?

[p. 132.] Ich denke daß du aus folgendem Grunde annimmst, jede Idee sei eine Einheit. Sobald dir vielerlei Dinge groß zu sein scheinen, so dünkt es dich doch wohl, wenn du sie im Ganzen überblickst, in allen Eine und dieselbe Form zu sein, und deßhalb nimmst du an, das Große sei nur Eines.†)

---

*) τούτου δὲ αὐτοῦ nach den Handschriften mit Hermann und Wagner statt τοῦτο δὲ αὐτὸ (Heindorf, Ast, Bekker, Schmidt, Stallbaum, Zürcher), s. Hermann's Vorr.

**) τούτῳ nach Schleiermacher statt τοῦτο.

***) Die Absurdität liegt darin daß Etwas, dadurch daß ihm Etwas hinzugefügt wird, kleiner statt größer werden soll.

†) Daß dieser erkenntnißtheoretische Grund wirklich der nächste

Du hast ganz Recht, habe Sokrates versetzt.

Wie aber ist es nun mit der Größe an sich und mit den anderen großen Dingen? Wenn du beide wiederum ebenso mit dem Auge des Geistes überblickst, wird es dir da nicht so vorkommen müssen als gebe es andererseits ein drittes Großes, durch welches diese beiden als groß erscheinen?

So scheint es.

Noch eine andere Idee der Größe wird also auf diese Weise zum Vorschein kommen, neben dieser Größe an sich und den großen Dingen welche an ihr Theil haben, und über diesen noch wieder eine andere, durch welche dieß Alles groß ist; indeß wird dir auf diese Weise eine jede von den Ideen nicht mehr Eine sein, sondern unermeßlich an Vielheit.

6. (§. 12 b.) Aber, lieber Parmenides, habe Sokrates eingewandt, ob nicht etwa jede von diesen Ideen eben nur ein Gedanke *) ist und ihr eben (als solchem) nirgends anders zu sein zukommt als in der Seele? denn auf diese Weise bliebe eine jede eine Einheit und erlitte nicht mehr das was sich eben herausstellte.

(§. 13.) Aber wie? habe dagegen Parmenides bemerkt, wäre

---

für die Setzung von Ideen ist erhellt aus dem Theaitetos. (Ribbing a. a. O. I. S. 222. 229.)

*) Oder noch genauer: „ein bloßer subjectiver Gedanke," nicht aber, wie Ueberweg in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 123 f. (vgl. Logik 2. A. S. 108. Anm. *) übersetzt: „ein Begriff," s. dagegen den folgenden §. 13. Damit verlieren aber seine weiteren, an sich richtigen, hieran angeknüpften Behauptungen alle Bedeutung. Daß nur die Einzeldinge etwas Objectives und Reales, die Begriffe aber bloße Gedankendinge seien, war die Lehre von Platon's Mitschüler Antisthenes, s. Zeller Phil. d. Gr. 2. Aufl. II a. S. 209 ff., gegen den daher wohl das Folgende polemisch gerichtet ist.

nun jeder von diesen Gedanken Eins, aber dabei ein Gedanke von Nichts?

Das ist unmöglich, habe der Andere entgegnet.

Sondern vielmehr von Etwas?

Ja.

Und zwar von etwas Seiendem oder von etwas Nichtseiendem?

Das Erstere.

Und zwar von einem gewissen Einen, welches jener Gedanke als in allen jenen Dingen befindlich bemerkt, als Eine (und dieselbe) Gestaltung? Nicht wahr?

Ja.

Und ferner die Idee selber wird eben dieß sein was so vom Gedanken als Eins erkannt wird, indem es immer Dasselbige in allen jenen Dingen ist. Nicht wahr?

Das scheint wiederum nothwendig.

Und wie nun? habe Parmenides weiter bemerkt, wenn du doch behauptest daß alles Andere an den Ideen Theil habe, mußt du da nicht (auf diese Weise) nothwendig annehmen, entweder daß ein Jegliches von diesem Anderen mit Gedanken begabt sei und daß so Alles denke, oder aber daß es Gedanken in sich tragen könne, ohne doch zu denken?*)

(§. 13 b.) Nein freilich, habe Sokrates zugegeben, auch das hat keinen Sinn. Aber, lieber Parmenides, eigentlich scheint es sich mir damit so zu verhalten: diese Ideen stehen gleichsam als die

*) Die Uebersetzung dieser Stelle ist eigentlich schon eine Verbesserung der ungenauen Ausdrucksweise des Originals (s. Schleiermacher I, 2. S. 290): „entweder daß ein Jegliches von diesem Anderen aus Gedanken bestehe und Alles denke, oder aber daß es Alles Gedanken seien und es doch nicht denke?"

Musterbilder im Bereiche des Daseins da, alles Andere aber ist ihnen ähnlich und als ihre Abbilder anzusehen, und jene Theilnahme desselben an den Ideen ist keine andere als eben die daß es ihnen nachgebildet ist.

Wenn nun, habe Parmenides entgegnet, Etwas der Idee ähnlich ist, ist es da wohl möglich daß nicht (auch) diese letztere jenem ihr Nachgebildeten in so weit ähnelt als jenes ihr ähnlich gemacht worden ist? Oder gibt es irgend ein Mittel um zu bewirken daß Etwas Demjenigen ähnlich sein könne welches nicht selbst wieder ihm ähnlich ist?

Nein.

Muß also nicht ganz nothwendigerweise (auf diese Art) das Aehnliche mit dem Aehnlichen an Einer und derselben (gemeinsamen) Idee Theil haben?

Ja wohl.

Nun war aber doch wohl das woran das Aehnliche Theil haben muß, um eben ähnlich zu sein, eben nichts Anderes als die Idee selber?

Allerdings.

(§. 14.) Allein nun ist es sonach ganz unmöglich daß Etwas der Idee ähnlich sei und die Idee etwas Anderem, denn sonst wird stets neben der Idee noch wieder eine andere Idee zum Vorschein kommen und, wenn diese irgend Etwas ähnlich ist, abermals eine andere. [p. 133.] Und so wird unaufhörlich immer wieder eine neue Idee hervortreten, wenn die Idee Demjenigen was an ihr Theil hat ähnlich ist.

Du hast ganz Recht.

Also auch nicht durch Aehnlichkeit nimmt alles Andere an den Ideen Theil, sondern man muß nach einer anderen Art und Weise suchen wie es an ihnen Theil nimmt.

So scheint es.

(§. 14 b.) Siehst du also, Sokrates, habe Parmenides gesagt, wie groß die Schwierigkeit ist, wenn Jemand Ideen als gesonderte an und für sich seiende Wesenheiten aufstellt?*)

Ja freilich.

Wisse denn, habe er fortgefahren, daß du, um es gerade herauszusagen, die ganze Schwierigkeit noch nicht einmal ahnst welche damit verbunden ist wenn du jedesmal eine Idee von den betreffenden Dingen absondern und als eine (in sich geschlossene) Einheit aufstellen willst.**)

Wie so denn? habe Sokrates gefragt.

Es lassen sich noch viele Bedenken hiegegen geltend machen, habe Jener versetzt, das größte aber ist folgendes. Wenn Jemand behauptete daß den Ideen nicht einmal die Erkennbarkeit zukomme, falls sie diejenige Beschaffenheit an sich trügen welche wir für ihnen nothwendig beiwohnend erklärten, so würde man diese Behauptung nicht als unrichtig zu erweisen vermögen, es sei denn daß der Widersacher***) ein vielseitig durchgebildeter und wohlerfahrener Mann

---

*) Ich übersetze die Lesart des Bodl., in welcher ὡς fehlt, im Anschluß an Hermann.

**) Die verschiedenen möglichen Constructionen und Erklärungen dieser Stelle hat Schmidt gut entwickelt und beurteilt: τῶν ὄντων hängt von ἀφοριζόμενος ab. Wörtlicher also: „wenn du jede Idee, immer von den Dingen sie sondernd, als Eins (d. h. in sich geschlossen und von allen andern Ideen unterschieden) setzen willst." Auffallend aber ist daß Schmidt nicht erkannt hat wie diese Erklärung nothwendig die Tilgung von τι oder seine Umstellung unmittelbar hinter ἕν verlangt.

***) Nach Stallbaum und Wagner vielmehr: „der sie Bestreitende;" s. aber dagegen das von Heindorf Bemerkte, sowie §. 18.

und nicht ohne hohe Gaben wäre und sich demzufolge geneigt zeigte einer gar umfänglichen und weit ausholenden Auseinandersetzung zu folgen. Auf jede andere Weise möchte Derjenige welcher behauptet daß die Ideen nothwendig unerkennbar seien vom Gegentheil nicht zu überzeugen sein.

Warum denn, Parmenides? habe Sokrates gefragt.

(§. 15.) Weil ich glaube, Sokrates, daß du und jeder Andere welcher einer jeden von ihnen*) ein an und für sich bestehendes Sein zuschreibt zuvörderst dieß zugeben muß daß keine dieser Wesenheiten sich in und bei uns befinde.

Gewiß, denn wie könnte sonst jede an und für sich sein? habe Sokrates geantwortet.

Wohl gesprochen! habe hierauf Jener bemerkt. Ferner aber haben auch diejenigen Ideen welche nur in Wechselbeziehung auf einander Dasjenige sind was sie sind**) dieses ihr Wesen lediglich unter sich, und nicht in Beziehung auf diese Abbilder hier bei uns oder wofür man sie sonst erklären will, von Demjenigen welches, je nach dem Antheile welchen wir an ihm haben, uns unsere jedesmaligen Benennungen verleiht, und ebenso stehen diese ihnen gleichnamigen Gegenstände hier bei uns lediglich in Beziehung unter sich und nicht auf die Ideen, und gehören einander und nicht jenen an, die ihrerseits auch mit ihnen den gleichen Namen führen.

Wie meinst du das? habe Sokrates gefragt.

Wenn z. B., habe Parmenides geantwortet, hier unter uns Jemand der Herr oder der Sklave eines Andern ist, so ist er doch

---

*) Das *αὐτοῦ* hinter *αὐτὴν* hat Hermann mit Recht mit dem Bodl. weggelassen, Wagner wenigstens in Parenthese gesetzt.

**) Vgl. Sophist p. 225. S. 392 der Uebers. Zeller Plat. Stud. S. 193.

wohl nicht der Sklave des Herrn an sich, welcher das wahrhafte Wesen alles Herrenthums in sich faßt, noch der Herr des Sklaven an sich welcher das wahre Wesen des Sklaventhums in sich schließt, sondern Beides, Herr wie Sklave, ist er als Mensch in Bezug auf einen anderen Menschen; und ebenso ist andererseits das Herrenthum an sich Dasjenige was es ist in Beziehung auf das Sklaventhum an sich, und deßgleichen das Sklaventhum ist Sklaventhum an sich in Rücksicht auf das Herrenthum an sich; und nicht üben die hier bei uns bestehenden Verhältnisse in Beziehung auf die unter den Ideen bestehenden noch die letzteren in Beziehung auf die ersteren ihre Wirksamkeit aus, [p. 134.] sondern, wie gesagt, die Ideen sind rein an und für sich und stehen nur unter sich in Verhältniß, und hier mit den Dingen bei uns geht es ebenso. Oder verstehst du nicht was ich meine?

Ja wohl, habe Sokrates erwidert, ich verstehe es durchaus.

7. (§. 16.) Wird demnach, habe Parmenides fortgefahren, nicht die Erkenntniß an sich, die das wahre Wesen alles Erkennens in sich faßt, Erkenntniß derjenigen Wahrheit und Wirklichkeit welche eigentlich so zu heißen verdient, der Wahrheit und Wirklichkeit an sich sein?

Allerdings.

Und jede Sondererkenntniß welche wahrhaft so zu heißen verdient*) wird demnach Erkenntniß eines besonderen von den wahrhaft wirklichen Gegenständen sein; nicht wahr?

Ja.

---

*) Der Anstoß welchen Ueberweg in Jahns Jahrb. LXXXIX. S. 124 an dieser Stelle nimmt erledigt sich wohl durch die bloße Verweisung auf Tim. p. 30 f. §. 40 f. (vgl. dazu die Anm. 46—48) bereits hinlänglich.

Unsere (menschliche) Erkenntniß aber muß sich die nicht (hiernach lediglich) auf diese unsere Wahrheit und Wirklichkeit beziehen und ferner jede unserer Sondererkenntnisse lediglich die Erkenntniß von irgend einem besonderen unter den Dingen unserer Welt sein?

Nothwendigerweise.

Nun aber gehörten doch die Ideen selbst, wie du zugegeben hast, nicht zu unsern Besitzthümern, und es ist unmöglich daß sie sich hier bei uns (und unter den Dingen unserer Welt) befinden.

So ist es.

Erkannt aber werden von der an sich seienden Idee der Erkenntniß alle die an sich seienden Gattungen (des Seins) jede nach ihrer Besonderheit?

Ja.

Diese Idee aber besitzen wir nicht.

Nein.

Folglich wird von uns keine der Ideen erkannt, eben weil die Erkenntniß an sich uns nicht zu Theil geworden ist.

So scheint es.

Unerkennbar also ist uns das wahre Wesen des Schönen an sich und des Guten und überhaupt alles Dasjenige was wir als an sich seiende Ideen annehmen.

So scheint es.

Und nun erwäge auch Folgendes, was noch schlimmer ist.

Nun?

(§. 17.) Wirst du behaupten oder nicht, wenn anders es eine rein an sich seiende Idee der Erkenntniß gibt, daß diese viel genauer als unsere Erkenntniß ist, und wird nicht jene Art von Schönheit weit vollkommener sein als die welche sich unter uns findet, und wird es nicht mit allem Anderen ebenso stehen?

Ja.

Wirst du also nicht, wofern überhaupt irgend Etwas der Erkenntniß an sich theilhaftig ist, Niemandem sonst als Gott selber *) diese allergenaueste und allervollkommenste Erkenntniß zuschreiben?

Nothwendigerweise.

Wird nun aber andrerseits Gott vermögen die Dinge hier bei uns zu erkennen, wenn er die Erkenntniß an sich besitzt?

Warum denn nicht?

Weil, habe Parmenides versetzt, wir dahin übereingekommen sind, lieber Sokrates, daß weder die Ideen in Beziehung auf die Dinge hier bei uns die ihnen eigenthümliche Wirksamkeit ausüben, noch die letzteren in Beziehung auf jene, sondern jeder von beiden Theilen lediglich unter sich.

Ja freilich, das sind wir.

Wenn also bei Gott jene allervollkommenste Herrschaft und jene allervollkommenste Erkenntniß ist, so wird weder diese lediglich über jene Wesenheiten sich erstreckende Herrschaft jemals uns beherrschen können, noch diese Erkenntniß uns erkennen oder irgend ein anderes von den Dingen unserer Welt, sondern in gleicher Weise wie wir vermöge der Herrschaft hier bei uns jene nicht zu beherrschen und von dem Göttlichen Nichts mit unserer Erkenntniß zu erkennen vermögen, sind andererseits jene aus dem gleichen Grunde auch nicht Herrn über uns, und als Götter vermögen sie Nichts von den menschlichen Dingen und Angelegenheiten zu erkennen.

(§. 18.) Aber, habe Sokrates bemerkt, das wäre doch wohl

*) D. h. der höchsten Idee, so wie gleich hernach unter den Göttern die Ideen überhaupt verstanden sind (vgl. Zeller Phil. d. Gr. 1. Aufl. II. S. 310), die auch im Timaios p. 37. §. 55 die ewigen Götter heißen, im Gegensatz gegen die gewordenen oder die Gestirne.

eine gar zu wunderliche Behauptung, wenn man die Gottheit des Wissens berauben wollte.

[p. 135.] Gleichwohl, Sokrates, habe Parmenides entgegnet, muß dieß und dazu noch gar vieles Andere nothwendig von den Ideen gelten, wenn solche Ideen der Dinge wirklich vorhanden sein sollen und man jede derselben als etwas für sich Bestehendes von den Dingen absondert, so daß Jeder der dieß vernimmt bedenklich und entweder dazu gebracht wird zu bestreiten daß es solche Wesenheiten gibt oder aber doch anzunehmen, falls sie ja vorhanden wären, daß sie doch ganz nothwendig für die menschliche Natur unerkennbar sein würden, und damit wirklich Etwas vorbringt was Erwägung verdient und, wie vorhin *) bemerkt, ganz gewaltig schwer zu widerlegen ist, so daß es eines gar hoch begabten Mannes dazu bedarf, **) um es sich begreiflich machen zu lassen, wie es wirklich eine Idee von Jeglichem geben könne und eine an und für sich bestehende Wesenheit, und eines noch bewundernswertheren, um dieß selber auffinden und einem Andern in gehöriger Auseinandersetzung Alles was dahin gehört begreiflich machen zu können.

Ich stimme dir bei, Parmenides, habe da Sokrates gesagt, du sprichst ganz nach meinem Sinne.

Aber dennoch, habe Parmenides fortgefahren, wenn man andererseits wiederum keine Ideen der Dinge zulassen will, in Berücksichtigung aller der eben gegen diese Annahme erhobenen und noch vieler anderer ähnlichen Schwierigkeiten, und nicht für jede besondere Classe der Dinge auch eine besondere Idee festsetzen will, so wird man keinen Gegenstand mehr haben auf den man sein Nach-

*) §. 14b.

**) Wohl nicht mit Unrecht, wie auch Stallbaum und Wagner urteilen, vermutet Heindorf daß δεῖν hinter εὐφυοῦς ausgefallen sei.

denken richten kann, indem man ja damit für eine jede Classe der Dinge ihre (gemeinsame) sich immer gleich bleibende Gestaltung aufhebt. Und so wird man denn auf diese Weise alles Vermögen zu wissenschaftlicher*) Untersuchung vollständig zerstören. Und so etwas Aehnliches scheint auch dir bei ihrer Annahme hauptsächlich vorgeschwebt zu haben.**)

Du hast Recht, habe Sokrates erwidert.

8. (§. 19.) Was denkst du also zu thun in Betreff der Philosophie? Wohin willst du dich wenden, wenn dir diese Frage ungelöst bleibt?

Ja, ich vermag das zur Zeit noch nicht recht abzusehen.

Nun, Sokrates, habe ihm Parmenides zugeredet, du unternimmst es nur eben allzufrüh, bevor du noch die nöthige Vorübung betrieben, zu bestimmen was das Wesen des Schönen und Gerechten und Guten sei, und was man sich unter einer jeden einzelnen Idee zu denken habe. Ich habe das schon neulich bemerkt, als ich dich hier mit dem Aristoteles da dich unterreden hörte. Rühmlich und göttlicher Art, dessen sei gewiß, ist nun allerdings der glühende Eifer mit welchem du den wissenschaftlichen Untersuchungen nachgehst, aber du mußt dir noch erst die gehörige Spannkraft geben, und dich erst weit mehr üben vermöge jener (insgemein) für unnütz geltenden und von den Meisten als leeres Geschwätz bezeichneten Geistesthätigkeit, so lange du noch jung bist, denn sonst wird die Wahrheit dir doch entgehen.

Und welches ist denn die Art und Weise, habe Sokrates gefragt, lieber Parmenides, sich zu üben?

Eben die, sei die Antwort gewesen, welche du von Zenon

*) Wörtlicher: „dialektischer."

**) Offenbare Rückdeutung auf die erkenntnißtheoretische Begründung der Ideenlehre, §. 12. 13.

gehört hast. Doch hat mich Das an dir erfreut daß du wiederum gegen diesen *) auftratest und ihm erklärtest wie du nicht sowohl gesonnen seiest an den Sinnendingen und in Bezug auf diese den Kreuz- und Querzügen der Forschung nachzugehen als vielmehr in Bezug auf Dasjenige was man vor Allem nur mit der Vernunft zu erfassen vermöge und als Ideen zu bezeichnen habe.

Ja freilich, habe Sokrates erwidert, scheint es mir auf die erstere Weise gar nicht schwer nachzuweisen daß den Gegenständen Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich und alles Mögliche sonst zukomme.

Darin hast du auch ganz Recht, habe Jener erklärt. Du mußt nur außerdem auch noch so verfahren daß du dabei nicht bloß von der Voraussetzung „wenn Etwas ist" ausgehst und so die aus ihr sich ergebenden Folgerungen in Betracht ziehst, [p. 136.] sondern du mußt eben so gut auch die entgegengesetzte Voraussetzung „wenn eben dieses Etwas nicht ist" zu Grunde legen, wofern du besser dich üben willst.

(§. 20.) Wie meinst du das? habe da Jener gefragt.

Wenn du willst z. B., habe die Antwort gelautet, in Bezug auf die Voraussetzung welche Zenon zu Grunde gelegt hat, „wenn Vieles ist," mußt du untersuchen, was sich aus ihr nothwendig ergibt sowohl für das Viele in Beziehung auf sich selbst so wie in Beziehung auf das Eine als auch für das Eins in Beziehung auf sich selbst so wie auf das Viele, und dann wiederum untersuchen,

*) Wie vorher gegen Aristoteles. Ich folge Ficinus, Heindorf und Schleiermacher, die das *καὶ πρὸς τοῦτον* mit *εἰπόντος* verbinden, nicht mit *ἠγάσθην*, wie H. Müller und Wagner thun: „gefreut, und ich habe dem Zenon auch diese meine Freude darüber zu erkennen gegeben daß du ihm erklärtest" u. s. w.

wenn (nun aber) Vieles nicht ist, was sich daraus ergeben wird sowohl für das Eine als auch für das Viele sowohl an sich genommen als in Beziehung auf einander. Und eben so wieder, falls du die Voraussetzung zu Grunde legst ob es eine Aehnlichkeit gibt oder nicht gibt, mußt du prüfen was aus jeder von beiden Annahmen folgen wird sowohl für das Angenommene selbst als auch für sein Gegentheil sowohl an sich als auch in Beziehung auf einander. Und dieselbe Regel gilt in Betreff des Unähnlichen und der Bewegung und Ruhe und des Entstehens und Vergehens und des Seins selber und des Nichtseins. Mit einem Wort, in Bezug auf jeden Gegenstand in Betreff dessen du immer voraussetzen willst daß er sei oder nicht sei oder irgend etwas Anderes erleide, mußt du stets in Betracht ziehen was sich aus der einen wie aus der andern Voraussetzung ergibt, in Beziehung auf das Vorausgesetzte selbst und in Beziehung auf jedes einzelne Andere, was du immer herausheben willst, und auf mehreres von denselben und auf Alles insgesammt ebenso, und auch was sich für alles Andere ergibt sowohl in Beziehung auf sich selber als auf jenes Erstere, was immer du dir dazu gewählt hast, und magst du als seiend eben jenes Nämliche was du der ganzen Voraussetzung zu Grunde legtest vorausgesetzt haben oder als nicht seiend. (So mußt du verfahren) wenn du vollkommen geübt die Wahrheit gründlich durchschauen willst.

Eine unsäglich schwere Aufgabe, Parmenides, habe Sokrates gesprochen, legst du mir da auf, und noch fasse ich sie nicht recht. Wie wäre es also wenn du mir in dieser Weise selber irgend eine Voraussetzung durchführtest, damit ich die Sache besser begreife?

Eine mühselige Arbeit, habe Parmenides versetzt, lieber Sokrates, verlangst du da von mir, und das noch dazu in meinen Jahren.

Nun aber du, Zenon, so habe sich Sokrates jetzt an diesen gewandt, so gib du mir ein solches Beispiel!

(§. 21.) Zenon aber, erzählte Pythodoros, habe lachend erwidert: nein, Sokrates, bitten wir nur den Parmenides selbst, denn es ist wirklich nichts Geringes was er uns da beschrieben hat, oder siehst du wirklich nicht was für ein Großes es ist was du da verlangst? Wären wir nun freilich hier in größerer Anzahl, so würde es sich nicht schicken mit Bitten in ihn zu dringen, denn es ist unpassend Dergleichen vor Vielen abzuhandeln, zumal für einen so hochbejahrten Mann. Denn die Meisten begreifen es nicht daß es unmöglich ist ohne solche Kreuz- und Querzüge durch das ganze Gebiet der Möglichkeiten die Wahrheit zu treffen und zur richtigen Einsicht zu gelangen; so aber, mein Parmenides, vereinige ich meine Bitten mit denen des Sokrates, damit auch ich nach so langer Zeit dich einmal wieder (deine Entwickelungen machen) höre.

9. Als nun Zenon so gesprochen, da habe Pythodoros, wie mir Antiphon nach seiner Mittheilung erzählte, gleichfalls den Parmenides gebeten, und nicht minder hätten es auch Aristoteles und alle Anderen gethan, ihnen eine Probe davon zu geben wie er es meine und ihnen dieß doch ja nicht abzuschlagen.

Da habe nun Parmenides erwidert: so muß ich euch denn wohl nachgeben, wiewohl ich fürchte daß es mir ebenso ergehen wird wie dem Rosse bei Ibykos, [p. 137.] welches zwar wohlgeübt im Wettkampfe, aber doch schon etwas bei Jahren, wenn es das Wagenrennen noch einmal bestehen soll, eben vermöge seiner Erfahrung vor dem Erfolge zittert, und welchem er sich selbst vergleicht, indem er singt daß ebenso auch er, so alt schon, wider seinen Willen gezwungen werde von Neuem die Rennbahn der Liebe zu betreten.*) Dessen eingedenk, glaube auch ich wohl Grund zu der

*) Fragm. 2 Bergk. Ueber Ibykos s. d. Anm.*** zu Phaidr. §. 43. Bernhardy griech. Literaturgesch. II a. S. 603 ff.

Furcht zu haben wie ich in meinem Alter einen solchen und so gewaltigen Wogenschwall*) der Erörterungen durchschwimmen soll; aber dennoch sei es drum! Ich muß euch euren Willen thun, sind wir ja doch auch, wie schon Zenon bemerkt hat, hier unter uns.

(§. 22.) Womit also wollen wir beginnen, und welche Voraussetzung zuerst zu Grunde legen? Oder ist es euch recht, wenn ich denn doch dieß mühevolle Spiel durchführen soll, daß ich mit mir selbst und mit meiner eigenen Voraussetzung beginne, indem ich das Eins selbst zu Grunde lege und so untersuche, wenn das Eins ist und wenn das Eins nicht ist, was ergibt sich nothwendig daraus?

Ja wohl, habe Zenon erwidert.

Wer will mir denn antworten? habe Parmenides gefragt. Doch wohl der Jüngste? Denn der wird am Wenigsten Umschweife machen**) und am Ehesten so antworten wie er denkt, zugleich aber würden mir seine Antworten jedesmal einen Ruhepunkt gestatten.

Ich bin bereit dazu, Parmenides, habe da Aristoteles gesagt,***)

---

*) So übersetze ich, auch wenn das handschriftliche πλῆθος, welches ich in der That nicht geradezu anzutasten wage, richtig ist. Nicht übel aber haben Cornarius u. A. nach Ficinus πέλαγος vermutet.

**) Schleiermacher: „Vorwitz treiben."

***) τοῦτο, τὸν Ἀριστοτέλη schreiben alle Herausgeber außer Heindorf und Stallbaum aus den besten und meisten Handschriften, wogegen aber Stallbaums Bedenken vollkommen triftig sind; ebensowenig kann aber τούτῳ τ. Ἀ., was einige Handschriften bieten, oder τοῦτον τ. Ἀ., wie Heindorf und Stallbaum schreiben, richtig sein, wie dieß auch Beide nicht verkennen, vielmehr wird wohl entweder ἐν τούτῳ τ. Ἀ. oder nach Heindorfs Vorschlag bloß τ. Ἀ. zu schreiben sein; τοῦτον Ἀριστοτέλη bei Ueberweg a. a. O. ist wohl nur Druckfehler statt τοῦτον τὸν Ἀριστοτέλη.

denn wenn du den Jüngsten nennst, so nennst du damit mich. Frage mich also und sei meiner Antworten gewärtig.

10. (§. 22 b.) Wohlan, habe jetzt Parmenides begonnen, wenn Eins ist, so kann doch wohl das Eins nicht Vieles sein?

Wie sollte es?

Dann aber darf es auch weder Theile desselben geben noch es selber ein Ganzes sein.

Warum nicht?

Der Theil ist doch wohl ein Theil vom Ganzen?

Ja.

Und was ist das Ganze? Wird nicht Dasjenige welchem kein Theil abgeht ein Ganzes sein?

Allerdings.

In beiden Fällen also würde das Eins aus Theilen bestehen, wenn es ein Ganzes wäre und wenn es Theile hätte.

Nothwendigerweise.

In beiden Fällen würde also das Eins dergestalt Vieles sein und nicht Eins?

Das ist wahr.

Es soll aber doch eben nicht Vieles, sondern Eins sein?

Das soll es.

Es darf also weder ein Ganzes sein noch Theile haben, wenn anders das Eins wirklich Eins sein soll.

Nein.

(§. 23.) Wenn es aber keine Theile hat, so hat es auch nicht Anfang, noch Ende noch Mitte, denn dieß wären ja eben schon Theile desselben.

Richtig.

Nun sind aber Anfang und Ende die Grenze eines Jeden.

Wie anders?

Unbegrenzt ist also das Eins, wenn es weder Anfang noch Ende hat.

Allerdings.

Und dann auch ohne Gestalt, denn weder am Geraden noch am Runden kann es demnach Theil haben.

Warum nicht?

Rund ist doch wohl Dasjenige dessen Enden von der Mitte überall gleich weit abstehen?*)

Ja.

Und gerade doch wohl Das dessen Mitte die beiden Enden deckt?**)

So ist es.

Also würde das Eins Theile haben und mithin Vieles sein, wenn es, sei es an der geraden, sei es an der runden Gestalt, Theil hätt e?

Ja wohl.

Es hat nun aber keine Theile und mithin ist es weder gerade noch rund.

Richtig.

---

*) Statt des Krummen ist hier fälschlich bloß das Kreisrunde zum Gegensatz des Geraden gemacht. (Schleiermacher.)

**) Nach Heindorfs Erklärung, welcher dem an sich richtigen Tadel dieser Definition der geraden Linie von Seiten Schleiermachers gegenüber darauf verweist daß noch die des Eukleides im Anfang der Elemente wesentlich auf Dasselbe hinausläuft. In der Mitte zwischen den beiden Endpunkten A und B liegt mindestens immer noch Ein Punkt C, den man nothwendig erst durchmachen muß um auf kürzestem Wege oder in gerader Linie von dem einen zum andern zu kommen, der also von A aus den Punkt B und von B aus den Punkt A gleichsam verdeckt oder ihm vorliegt.

[p. 138.] Und wenn es so beschaffen ist, so kann es nirgends sein, denn weder daß es in einem Anderen noch daß es in sich selber sei ist dann möglich.

Warum denn?

Wenn es in einem Anderen wäre, so würde es rund umher von demselben eingeschlossen sein und dasselbe vielfach und an vielen Orten berühren; da nun aber das Eins sowohl ohne Theile ist als auch am Runden keinen Antheil hat, so kann es unmöglich rund umher an vielen Stellen berührt werden.*)

Unmöglich.

(§. 24.) Wenn es aber in sich selber wäre, so müßte es sich selber und nicht ein Anderes es umschließen,**) denn daß Etwas in Etwas wäre was es nicht umgibt ist unmöglich.

Unmöglich.

Nun muß aber doch wohl ein Anderes das es***) Umschließende und ein Anderes das von ihm Umschlossene sein, denn unmöglich kann Dasselbe als Ganzes†) Beides zugleich leiden und

---

*) Man sollte nach dem Vorigen vielmehr erwarten „berühren", allein das Berühren und Berührtwerden zwischen zwei sich berührenden Gegenständen ist stets wechselseitig. (Heindorf.)

**) κἂν ἑαυτὸ εἴη περιέχον οὐκ ἄλλο ἢ αὐτὸ mit Hermann und Wagner, während die Zürcher aus Proklos und dem Bodl. ἑαυτῷ und nach Sauppes Vermutung αὐτὸ (s. dagegen Hermanns Vorrede) schreiben, Heindorf, Ast, Bekker, Stallbaum und Th. C. Schmidt aber ὂν vor οὐκ mit sehr geringer handschriftlicher Autorität einfügen.

***) Schleiermacher (und vielleicht schon Proklos) αὐτοῦ „ein Anderes an ihm das Umschließende und ein Anderes das Umschlossene sein," vielleicht richtig, aber doch nicht durchaus nothwendig.

†) Genauer: „kann es als Dasselbe ganz." Hinter ταὐτὸν ist

thun; und so wäre denn das Eins nicht mehr Eins, sondern Zwei.

Freilich.

Es ist also das Eins nirgends, indem es sich weder in sich selbst befindet noch in etwas Anderem.

So ist es.

11. Siehe denn nun zu ob ihm, wenn es also mit ihm steht, möglich ist zu ruhen oder sich zu bewegen.

Warum sollte es denn nicht?

Weil es, wenn es sich bewegte, entweder im Raume fortgetrieben werden oder sich verwandeln müßte, denn nur diese beiden Arten von Bewegung gibt es.*)

Ja in der That.

Wenn nun aber das Eins sich verwandelte, so wäre es ja eben nicht mehr das Eins, sondern ein Anderes.

So ist es.

Seitens der Verwandlung also zunächst bewegt es sich nicht.

Offenbar nicht.

Aber etwa seitens des Fortgetriebenwerdens im Raume?

Vielleicht.

Sollte nun dem Eins dieß begegnen, so müßte es doch entweder in demselben Raume im Kreise umgetrieben werden oder es müßte seinen Ort verändern.

---

wohl, wie Stallbaum vermutet, entweder ὂν ausgefallen, oder aber mit Heindorf nach Ficinus ταὐτὸν in τούτῳ zu verbessern: „kann es als Ganzes dieß Beides leisten, das Umschließen zu vollführen und das Umschlossenwerden zu erleiden."

*) Wie im Theait. p. 181. (S. 232 der Uebers.) genauer ausgeführt worden ist. (Zeller.) Im Uebrigen vgl. auch unten §. 69.

Nothwendigerweise.

Was im Kreise umgetrieben wird muß doch nothwendig in seiner Mitte ruhen und außerdem alles Dasjenige was sich um diese Mitte herumbewegt noch als andere Theile in sich haben. Wie soll dagegen Dasjenige dem weder Mitte noch Theile zukommen je dahin gebracht werden sich im Kreise um seine Mitte zu drehen?

Auf keine Weise.

Soll aber das Eins sich durch Ortswechsel bewegen, dann ist es nothwendig zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten.

Ja, wenn es sich überhaupt bewegen soll, so ist es nur so noch denkbar.

Hat es sich nun aber nicht als unmöglich gezeigt daß das Eins irgendwo sei?

Ja.

(§. 25.) Und wird es nicht also noch viel unmöglicher sein daß es irgend wohin komme?

Ich begreife nicht, in wie fern.

Nun, wenn Etwas an irgeud einen Ort kommt, ist es da nicht nothwendig einerseits daß es sich noch nicht innerhalb desselben befindet, weil es ja erst in ihn hineinkommt, andererseits aber auch nicht mehr ganz außerhalb desselben, weil es ja eben schon in ihn hineinkommt?

Ja.

Wenn nun dieß überhaupt irgend einem Gegenstande widerfahren soll, so kann es doch demjenigen allein widerfahren welcher Theile hat. Denn nur von diesem kann zugleich Etwas innerhalb eines Ortes und Etwas außerhalb desselben sein; was aber keine Theile hat wird wohl auf keine Weise vermögen ganz zugleich sowohl innerhalb als außerhalb eines Ortes zu sein.

Richtig.

Und Das vollends was weder Theile hat noch auch ein Ganzes ist wird noch weit weniger dazu im Stande sein in irgend einen Ort hineinzukommen, da es eben weder theilweise noch ganz in ihn eintreten kann.

Offenbar.

[p. 139.] Weder vermag also das Eins irgend wohin zu kommen noch in irgend einen Raum einzudringen und mithin seinen Ort zu verändern, noch auch sich in demselben Raume herumzubewegen, noch endlich sich zu verwandeln.*)

So scheint es.

Unbeweglich also ist es hinsichtlich jeder Art von Bewegung die es gibt.

So ist es.

Aber auch Das haben wir für unmöglich erklärt daß es sich in irgend Etwas befinde.

Das haben wir.

Dann befindet es sich aber auch nie in Einem und Demselben.

Warum das?

Weil es ja dann doch in Demjenigen wäre in welchem es sich als in Demselben befände.

Ja wohl.

Aber es kann weder in sich selbst noch in etwas Anderem, wie wir sahen, sein.

Allerdings nicht.

Niemals befindet also das Eins sich in Einem und Demselben (und also nicht innerhalb desselben Raumes).

So scheint es.

---

*) Ich möchte mit Heindorf und Schleiermacher glauben daß hier geradezu κινεῖται ausgefallen ist.

Was aber sich niemals innerhalb desselben (Raumes) befindet, das ruhet auch nicht noch steht es stille.

Nein, das ist unmöglich.

Folglich ist das Eins weder ruhend noch bewegt.

Das ist offenbar.

(§. 26.) Aber es wird auch nicht einerlei sein weder mit einem Anderen noch mit sich selbst, eben so wenig aber auch verschieden weder von sich selbst noch von etwas Anderem.

Wie so das?

Wäre es verschieden von sich selbst, so wäre es eben verschieden vom Eins und folglich nicht mehr Eins.

Richtig.

Und wäre es einerlei mit einem Anderen, so wäre es eben damit dieses Andere und nicht mehr es selbst, es wäre also so nicht mehr Dasjenige was es ist, Eins, sondern verschieden vom Eins.

Unleugbar.

Einerlei also mit etwas Anderem oder verschieden von sich selbst kann es nicht sein.

Unmöglich.

Es wird aber auch nicht verschieden von einem Anderen sein, so lange es Eins ist, denn nicht dem Eins kommt es zu verschieden von Etwas*) zu sein, sondern allein dem Verschiedenen**) und nichts Anderem.

Richtig.

---

*) τινός mit Heindorf, Bekker, Th. C. Schmidt, Stallbaum, Hermann, Wagner nach den Handschriften, ἑτέρου τινός die Zürcher.

**) Mit Unrecht lassen Heindorf, Stallbaum, Th. C. Schmidt hinter ἑτέρῳ das im Bodl. und zwei andern Handschriften fehlende ἑτέρου stehen.

In wie fern es also Eins ist kann es nicht verschieden sein, oder meinst du?

Nicht doch.

Wenn aber nicht in so fern, dann auch nicht in wie fern es Esselbst ist, wenn aber nicht in wie fern es Esselbst ist, dann auch selbst nicht, wenn es aber selbst in keiner Weise verschieden ist, so wird es auch von Nichts verschieden sein.

Richtig.

Aber es wird auch nicht einerlei mit sich selbst sein.

Wie sollte es denn nicht?

Nun, es ist die Natur des Eins doch wohl nicht ganz dieselbe wie die des Einerlei?

Warum nicht?

Weil ja nicht, wenn Etwas einerlei mit Etwas wird, es dadurch auch Eins wird.

Ist das denn nicht der Fall?

Nein, denn wenn es einerlei mit dem Vielen wird, so muß es ganz nothwendigerweise dadurch Vieles werden und nicht Eins.

Richtig.

Wenn aber das Eins und das Einerlei gar nicht verschieden sein sollten, so müßte, so oft Etwas einerlei wird, es damit auch Eins werden, und so oft Eins auch einerlei.

Allerdings.

(§. 27.) Mithin könnte das Eins, wenn es einerlei mit sich selbst sein sollte, nicht Eins mit sich selbst sein, und so wäre es denn als Eins zugleich nicht Eins.

Das ist nun freilich unmöglich.

Unmöglich ist es also für das Eins auch verschieden von etwas Anderem und einerlei mit sich selbst zu sein.

Unmöglich.

Und so ist denn das Eins weder verschieden von sich wie von etwas Anderem noch auch einerlei mit sich wie mit etwas Anderem.

So ist es.

Und auch eben so wenig ähnlich als unähnlich ist es mit Etwas, mit sich selbst so wenig wie mit etwas Anderem.

Wie so?

Weil nur Dasjenige mit Etwas ähnlich ist welchem nach irgend einer Seite hin Einerleiheit mit demselben zu Theil geworden ist.

In der That.

Nun aber zeigte sich uns doch vom Eins als gesondert ihrer Natur nach die Einerleiheit (und als etwas Anderes als das Eins).

[p. 140.] So zeigte es sich uns allerdings.

Wenn nun aber dem Eins noch irgend etwas Anderes außer dem Eins zu Theil geworden wäre, so wäre ihm zu Theil geworden mehr zu sein als Eins, das ist aber unmöglich.

In der That.

Folglich kann die Einerleiheit in keiner Weise dem Eins zu Theil werden weder mit etwas Anderem noch mit sich selbst.

Offenbar nicht.

Und auch ähnlich kann es mithin nicht sein, weder mit etwas Anderem noch mit sich selbst.

So scheint es.

Aber auch der Verschiedenheit kann das Sein niemals theilhaftig werden, denn auch so würde es dessen theilhaftig werden mehr zu sein als Eins.

Ja wohl.

Dasjenige aber welchem eine Verschiedenheit zu Theil geworden ist, entweder von sich selbst oder von etwas Anderem, wird dadurch unähnlich sein sei es sich selbst oder etwas Anderem, wenn

anders doch Dasjenige welchem die Einerleiheit zu Theil geworden eben dadurch ähnlich ist.

Richtig.

Das Eins also, wie es scheint, da es eben in keiner Weise der Verschiedenheit theilhaftig werden kann, ist auch in keiner Weise unähnlich weder sich selbst noch etwas Anderem?

Nein.

Weder ähnlich noch unähnlich sei es mit einem Andern, sei es mit sich selbst ist sonach das Eins.

Offenbar.

(§. 28.) Und zufolge dieser seiner ganzen Beschaffenheit wird es ferner auch weder gleich noch ungleich sein weder mit sich selbst noch mit etwas Anderem.

Wie so?

Nun, Etwas was gleich ist mit Etwas hat doch wohl dieselben Maße wie Dasjenige mit welchem es gleich ist?

Ja.

Und wenn Etwas größer oder kleiner ist als Etwas, so wird es doch wohl mehr Maßeinheiten haben als das Kleinere und weniger als das Größere, wenn man diese Maßeinheiten von Demjenigen hernimmt mit welchem es gleiche Maße hat.

Ja.

Wenn man aber die Maßeinheiten von Demjenigen hernimmt mit welchem es nicht von gleichen Maßen ist, dann wird es kleinere als das Größere und größere als das Kleinere haben.

Wie anders?

Ist es nun aber nicht unmöglich daß Dasjenige welches überhaupt keinen Theil hat an dem Einerlei einerlei Maße oder was du irgend sonst willst habe?

Unmöglich.

Dann kann es aber auch weder mit sich selbst noch mit etwas Anderem gleich sein, wenn es doch eben nicht von einerlei Maßen ist.

Offenbar.

Und wenn es mehr oder weniger Maßeinheiten hat, wird es dann nicht, wie viel Maßeinheiten, so viel auch Theile haben, und so eben wiederum nicht mehr Eins sein sondern so Vieles als es eben Maßeinheiten hat.

Richtig.

Wenn es aber nur Eines Maßes wäre, so wäre es eben damit dem Maße gleich, das aber hat sich schon als unmöglich gezeigt daß es irgend Etwas gleich sei.

So ist es.

(§. 29.) Da es also weder Eines Maßes noch vieler noch weniger Maße, da es überhaupt des Einerlei untheilhaftig ist, so wird es, wie es scheint, niemals weder sich selber noch etwas Anderem gleich und eben so wenig größer oder kleiner als es selbst oder als ein Anderes sein.

Ganz und gar verhält sich so.

12. Und ferner, scheint dir das Eins älter oder jünger als Etwas oder von einerlei Alter mit Etwas sein zu können?

Warum denn nicht?

Weil es, wenn es etwa einerlei Alter sei es mit sich selbst sei es mit einem Andern haben sollte, eben damit auch Antheil empfangen würde an der Gleichheit oder Aehnlichkeit der Zeit nach, während wir doch eben ausgemacht haben daß dasselbe schlechthin aller Aehnlichkeit und Gleichheit untheilhaftig sei.

Allerdings haben wir das ausgemacht.

Eben so gut haben wir aber auch andererseits ausgemacht daß es auch aller Unähnlichkeit und Ungleichheit untheilhaftig sei.

Ja wohl.

[p. 141.] Wie sollte nun aber Etwas älter oder jünger sein*) können als Etwas oder einerlei Alter mit ihm haben, falls es so mit jenem bestellt ist?

In keiner Weise.

Also auch nicht jünger oder älter oder von einerlei Alter dürfte das Eins sein, weder in Vergleich zu sich selbst noch zu etwas Anderem.

Offenbar nicht.

Dann aber ist es doch wohl nothwendig auch gar nicht in der Zeit, wenn es so mit ihm steht; oder muß nicht schlechterdings, wenn Etwas in der Zeit ist, dasselbe mit der Zeit auch immer älter werden (als es zuvor war und mithin älter) als es selbst?

Ja, schlechterdings.

Nun aber ist das Aeltere doch stets älter als ein Jüngeres?

Wie anders?

Was also irgendwie älter wird als es selbst, wird eben damit zugleich auch jünger als es selbst, wenn anders es doch Etwas haben muß im Vergleiche zu dem es älter wird.

Wie meinst du das?

(§. 30.) So. Etwas was von etwas Anderem schon verschieden ist braucht von demselben nicht erst verschieden zu werden, vielmehr muß es von Dem von welchem es (schon) verschieden ist auch (schon) verschieden *sein*, und von Dem von welchem es dieß geworden ist es eben *geworden sein*, und von Dem von welchem es dieß erst in Zukunft sein wird es auch erst in *Zukunft sein*, von Demjenigen aber von welchem es dieß (gerade)

---

*) Hinter νεώτερον ist wohl nach Heindorfs Vorschlage εἶναι einzufügen, wenigstens kann Stallbaums Gegenbemerkung unmöglich befriedigen.

wird kann es weder verschieden geworden sein noch in Zukunft noch schon gegenwärtig sein, sondern es (eben nur) werden und sich nicht anders ihm gegenüber verhalten.

Nothwendigerweise.

Nun ist aber das Aeltere verschieden von dem Jüngeren*) und von nichts Anderem.

So ist es.

Was also älter wird als es selbst muß nothwendig auch jünger werden als es selbst.

So scheint es.

Andererseits kann es aber doch wiederum weder längere noch kürzere Zeit werden als es selbst, sondern muß nothwendig immer die gleiche Zeit mit sich selbst (also eben so alt als es selbst) sowohl werden als auch sein und geworden sein und sein werden.

Auch dieß ist allerdings nothwendig.

Nothwendig also, wie es scheint, muß Alles was sich in der Zeit befindet und den zeitlichen Verhältnissen unterworfen ist eben sowohl einerseits immer mit sich selbst das gleiche Alter haben als auch andererseits zugleich älter und jünger werden als es selbst.

So scheint es.

Nun aber hat es sich gezeigt daß das Eins aller dieser Vorkommenheiten untheilhaftig ist.

So hat sich gezeigt.

(§. 31.) Folglich hat es auch keinen Antheil an der Zeit und ist nicht in einer Zeit.

---

*) Wohl mit Recht vermutet Stallbaum τῷ γε πρεσβυτέρῳ statt τό γε πρεσβύτερον, da Heindorfs Einschiebung von τις hinter διαφορότης den Anstoß nicht genügend hebt.

Gewiß nicht, wie die Untersuchung nachweist.

Wie nun? Scheint (dir) nicht das War und das Wargeworden *) und das Wurde eine Theilnahme an der einst gewesenen Zeit zu bezeichnen?

Ja wohl.

Und ferner das Wirdsein und das Wirdgewordensein**) und das Wirdwerden an der irgendwie hernach kommenden?***)

Ja.

Und das Ist und das (Istgeworden und das)†) Wird an der jetzt gegenwärtigen?

Allerdings.

Wenn also das Eins in keinem Betracht an irgend einer Zeit

) Nach Sauppe γεγόνει statt γέγονε, s. S. 630, A.

**) Höchst scharfsinnig vermutet Schleiermacher, welchem Hermann beizutreten nicht abgeneigt ist, γεγενήσεται statt γενήσεται, und da der Sinn diese Aenderung verlangt und dieser erforderliche Sinn sich gar nicht anders ausdrücken läßt, so ist kein Anstoß daran zu nehmen daß γεγενήσεται sonst nicht nachweisbar ist. Das Letztere gilt aber auch wohl von dem folgenden γενηθήσεται, an welchem Buttmann mit Recht Anstoß nahm, und da hier nicht die gleiche Rechtfertigung wie für γεγενήσεται vorhanden ist, so scheint mir die Aenderung in γενήσεται nothwendig. Statt γενήσεται καὶ γενηθήσεται lese ich also: γεγενήσεται καὶ γενήσεται. War einmal γεγενήσεται in γενήσεται verderbt, so ist es wohl begreiflich wenn γενήσεται καὶ γενήσεται fälschlich in γενήσεται καὶ γενηθήσεται corrigiert ward.

***) που μέλλοντος nach G. Hermann mit K. F. Hermann und Wagner statt τοῦ μέλλοντος, wenn man nicht lieber das τοῦ nach Heindorf mit Ast, Bekker, Stallbaum durch Einklammerung ganz beseitigen will.

†) Hier dürfte γέγονε καὶ ausgefallen sein. Ich habe es daher wenigstens in Parenthese mitübersetzt.

Theil hat, so war es auch weder jemals geworden*) oder wurde oder war jemals noch ist es jetzt geworden oder wird oder ist noch wird es hernach werden oder geworden sein**) oder sein.

Sehr wahr.

Kann nun aber wohl irgend Etwas am Sein Theil haben auf eine andere Weise als auf eine von diesen?

Nein.

In keiner Weise also hat das Eins am Sein Theil.

So scheint es.

Auf keine Weise also ist das Eins.

Offenbar.

Es ist also nicht einmal in der Weise daß es Eins ist, denn dann wäre es immer noch seiend und des Seins theilhaftig.***) Vielmehr ist das Eins weder noch ist es Eins, wenn anders man diesem Schlusse trauen darf.

[p. 142.] So scheint es.

Wenn aber Etwas nicht ist, kann da wohl diesem Nichtseienden (überhaupt) Etwas zukommen oder ihm angehören?

Wie wäre das möglich?

Dann aber kommt ihm auch gar kein Name zu und keine Aussage über dasselbe und keine Erkenntniß noch Wahrnehmung noch Vorstellung von ihm.

---

*) *γεγόνει* nach Sauppe mit Hermann statt *γέγονεν*. Auch Wagner erklärt diese Vermutung für höchst wahrscheinlich.

**) Wiederum *γεγενήσεται* statt *γενήσεται* nach Schleiermacher und dann *γενήσεται* statt *γενηθήσεται*.

***) Heindorf will *ἕν* vor *ὄν* einfügen: „denn wenn es Eins wäre, so wäre es damit immer schon und würde des Seins theilhaftig sein," was nicht übel, aber auch nicht durchaus nothwendig ist.

Offenbar.

Man kann es also weder benennen noch von ihm reden und Etwas aussagen noch es sich vorstellen noch es erkennen noch auch Etwas was es an sich hätte wahrnehmen.

So scheint es.

Ist es nun aber möglich daß es sich mit dem Eins wirklich so verhalte?

Mir scheint nicht.

13. (§. 32.) Willst du also daß wir unsere Voraussetzung wieder von vorne aufnehmen und zusehen ob uns nicht, wenn wir dieselbe von Neuem in Betracht ziehen, ganz andere Folgerungen sich aus ihr ergeben werden?

Ja, sehr ist das mein Wunsch.

Also wenn Eins ist, das ist unsere Voraussetzung, und wir sind gemeint Alles was sich aus derselben für dieß Eins ergibt, wie es auch aussehen möge, zuzugeben; nicht wahr?

Ja.

So betrachte dir die Sache noch einmal wieder von vorne an. Wenn Eins ist, ist es da wohl möglich daß es ist und doch keinen Antheil am Sein hat?

Nein.

Also gibt es auch ein Sein des Eins, welches nicht einerlei ist mit dem Eins. Denn sonst wäre ja dasselbe nicht das Sein des Eins, und das Eins wäre dann nicht bloß dieses Seins theilhaftig, sondern es wäre gleich ob man sagte Eins ist oder Eins Eins. Nun aber lautet unsere Voraussetzung nicht so: wenn Eins Eins, was folgt daraus mit Nothwendigkeit? sondern vielmehr: wenn Eins ist; nicht wahr?

Ja wohl.

Und somit dahin daß das Ist etwas Anderes bezeichnet als das Eins?

Nothwendigerweise.

Wird also wohl, wenn man sich in der Kürze so ausdrückt: Eins ist, der genauere Sinn dieser Rede ein anderer sein als der: das Eins hat Theil am Sein?

Nein, kein anderer.

Noch einmal also wollen wir untersuchen, wenn Eins ist, was sich daraus ergeben wird. Gib also Acht ob nicht diese Voraussetzung nothwendig das Eins als Solches bezeichnet welches Theile hat.

In wie fern?

In so fern. Wenn das Ist von dem seienden Eins und das Eins von dem Einsseienden ausgesagt wird, und nun das Sein und das Eins nicht einerlei ist, Beides aber einerlei Gegenstand zukommt, nämlich eben dem von uns vorausgesetzten seienden Eins, muß da nicht nothwendig das Ganze dieß seiende Eins selber sein und das Eins und das Sein seine Theile werden?

Nothwendig.

(§. 33.) Werden wir nun jeden dieser beiden Theile bloß Theil nennen, oder muß nicht Alles was Theil ist auch Theil des Ganzen genannt werden?

Das muß es.

Sowohl ein Ganzes ist demnach was Eins ist als es auch Theile*) hat.

Ja wohl.

Und wie nun weiter? Wird nun wohl einer von diesen beiden Theilen des seienden Eins, dem Eins und dem Sein, wird, sage

*) μόρια nach Heindorf statt μόριον.

ich, einerseits das Eins als Theil sich wohl je vom Sein ablösen lassen und andererseits das Seiende als Theil vom Eins?*)

Unmöglich.

---

*) Die Handschriften haben ἢ τὸ ἓν τοῦ εἶναι μόριον ἢ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς μορίου; nur Coislin. Γ von erster Hand und Venet. Ξ aus Correctur haben an ersterer Stelle μορίου, Venet. Π an letzterer von derselben Hand μορίου und μόριον. Mir scheint mit Schmidt an beiden Stellen μόριον nothwendig, und ich übersetze demgemäß. Stallbaum schreibt an beiden μορίου, aber nur weil er gleich Heindorf, Bekker und den Zürchern mit der Vulg. ὄντος vor εἶναι allen Handschriften zuwider einfügt. Heindorf, Bekker und die Zürcher haben an beiden μόριον, was sie jedoch nach Schleiermacher beide Male in Parenthese schließen, wie es denn auch Ficinus nicht übersetzt hat. Und allenfalls entbehrlich ist es in der That, jedoch, wenn nur richtig verstanden, keineswegs sinnstörend oder auch nur überflüssig: darum, weil das Eins nur Theil des seienden Eins ist, bleibt es doch immer noch seiend, und dasjenige Sein oder Seiende von dem hier die Rede ist wird darum, weil es bloßer Theil eben jenes ist, noch nicht zum Sein schlechthin, sondern bleibt im Gegentheil eben deßhalb immer nur Sein des Eins. Hermann endlich, welchem Wagner folgt, hat die handschriftliche Lesart μόριον an erster und μορίου an zweiter Stelle durch folgende gekünstelte Erklärung zu rechtfertigen gesucht: „ex duabus unius entis partibus neque unum, quia pars est, essendi notione caret, neque ens, quia unum est, parte sui uno." Allein das quia unum est steht weder da noch läßt es sich ohne Weiteres als selbstverständlich ergänzen; ergänzte man es aber dennoch, so müßte eben so gut beim ersten Gliede quia ens est hinzugedacht werden, so daß statt quia pars est vielmehr quanquam pars est zu übersetzen war, und umgekehrt müßte dieß quanquam pars est wieder beim zweiten Gliede hinzugedacht werden; endlich greift das μορίου auch bei dieser Deutung bereits theilweise dem Schlusse vor, der doch

Wiederum also enthält auch jeder dieser beiden Theile das Eins und das Sein in sich, und so entsteht jeder zum Mindesten wieder aus zwei Theilen, und eben so geht es immer weiter fort: jeder Theil des Theils hat immer wieder diese beiden Theile in sich, denn das Eins faßt immer wieder das Sein in sich und das Sein das Eins, [p. 143] so daß es nothwendig immer Zwei wird und niemals Eins ist.

Ja, schlechterdings.

Unermeßlich an Menge wird also auf diese Weise das Eins.

So scheint es.

Wohlan nun, betrachte es auch von dieser Seite!

Nun?

Wir behaupten, am Sein habe das Eins Theil, eben weil es ist.

Ja.

Und eben in Folge dessen zeigte sich daß das Eins Vieles ist.

Ja wohl.

Wie nun aber weiter? Wird denn wohl selbst das Eins an sich, von dem wir behaupten daß es des Seins theilhaftig sei, wenn wir es in unserem Verstande rein für sich nehmen, ohne Dasjenige dessen es nach unserer Behauptung theilhaftig ist, uns bloß als Eins erscheinen oder auch so zugleich als Vieles?

Nun, ich dächte doch als Eins.

(§. 34.) Nun, wir wollen zusehen. Etwas Anderes und von ihm Verschiedenes muß doch wohl nothwendig das Sein desselben

---

erst im Folgenden gezogen wird, daß sonach nicht bloß von dem seienden Eins als Ganzen sondern auch von seinen beiden Theilen, dem Eins und dem Sein, wiederum das Eins und das Sein Theile und immer von Neuem Theile dieser Theile sind.

sein und etwas Verschiedenes es selbst, wenn anders doch das Eins nicht das Sein ist, sondern nur als Eins*) am Sein Theil hat.**)

Nothwendig.

Wenn nun aber das Sein und das Eins zwei verschiedene Dinge sind, so ist weder das Eins durch das Einssein verschieden vom Sein noch das Sein, dadurch daß es Sein ist, etwas Anderes als das Eins, sondern durch die Verschiedenheit und das Anderssein sind beide verschieden von einander.***)

Ja wohl.

Mithin ist die Verschiedenheit nicht einerlei weder mit dem Sein noch mit dem Eins.

Wie anders?

Wie also? Wenn wir nun von ihnen herausnehmen was du willst, das Sein und die Verschiedenheit oder das Sein und das Eins oder das Eins und die Verschiedenheit, haben wir nicht in jedem Falle immer herausgenommen was man mit dem Ausdruck die Beiden zu bezeichnen berechtigt ist?

Wie so?

Höre nur! Kann man sagen Sein?

Ja.

Und eben so wiederum Eins?

Ja gleichfalls.

Und nicht wahr, so hat man jedes von ihnen gesondert genannt?

---

*) Schmidt ὡς ἓν ὂν „als seiendes Eins," s. aber dagegen Stallbaum z. d. St.

**) Hier wird das bereits ohne Weiteres zugegeben was im Sophisten p. 244. (S. 368 der Uebers.) noch erst bewiesen ward. (Zeller.)

***) Vgl. Sophist p. 254 f. S. 390 ff. der Uebers.

Freilich.

Wenn ich nun aber sage Sein und Eins, nenne ich da nicht beide zusammen?

Ja wohl.

Und auch wenn ich sage Sein und Verschiedenheit oder Verschiedenheit und Eins, auch in jedem solchen Falle nenne ich durchaus immer beide zusammen und kann mich auch des Ausdrucks Beide bedienen?

Ja.

Alle diejenigen Dinge nun aber auf welche der Ausdruck Beide paßt, ist es möglich daß die nur Beide zu heißen verdienen und nicht auch Zwei?

Nein.

Wo aber zwei Gegenstände sind, ist es da eine Möglichkeit daß nicht jeder von ihnen Eins sei?

Nein.

Wenn also Beide verbunden Zwei sind, so ist auch jedes Einzelne Eins?

Offenbar.

(§. 35.) Wenn aber jedes Einzelne von ihnen Eins ist, wird da nicht, wenn man ein jedes beliebige Eins mit einer beliebigen Zweiheit zusammensetzt, das Ganze zu einer Drei?

Ja.

Drei aber ist ungerade und Zwei gerade?

Wie anders?

Und nun ferner, wenn Zwei sind, muß da nicht nothwendig auch ein Zweimal vorhanden sein, und wenn Drei, ein Dreimal, so fern doch eben dem Zwei das Zweimaleins und dem Drei das Dreimaleins zu Grunde liegt?

Nothwendig.

Wenn aber Zwei und ein Zweimal da sind, müssen dann nicht

nothwendig auch Zweimalzwei, und wenn Drei und ein Dreimal, so auch Dreimaldrei sein?

Wie anders?

Und ferner, wenn Drei und ein Zweimal, und deßgleichen Zwei und ein Dreimal, dann auch Zweimaldrei und Dreimalzwei?*)

Ja wohl.

[p. 144.] Also überhaupt Gerades gerademal und Ungerades ungeradernal und Gerades ungeradernal und Ungerades geradernal?

So ist es.

Wenn sich dieß aber so verhält, meinst da da daß noch irgend eine Zahl übrig bleibe welche nicht nothwendig vorhanden sein muß?

Keineswegs.

Wenn also Eins ist, so muß nothwendig auch Zahl sein.

Nothwendig.

Und wenn Zahl, dann auch Vieles und eine unendliche Menge des Seienden. Oder wird nicht so auch eine unendlich große Zahl des Seins theilhaftig?

Ja wohl.

Und wenn jede Zahl des Seins theilhaftig ist, so muß auch jeder Theil der Zahl desselben theilhaftig sein?

Ja.

14. Unter Alles also was Vieles ist ist das Sein vertheilt, und keinem von Allem was ist ist es ferne, weder vom Kleinsten noch vom Größten. Nicht wahr? oder ist es nicht thöricht darnach auch nur zu fragen? denn wie sollte das Sein irgend Einem von Dem was ist ferne sein?

---

*) δύο τρὶς statt τρία δὶς nach Schleiermachers allgemein anerkannter Verbesserung.

Auf keine Weise.

(§. 36.) Zerstückelt also ist es nach Möglichkeit in das Größte und Kleinste und allerwärts Seiende und ist von Allem am Meisten getheilt, und es gibt unzählig viele Theile des Seins.

So verhält es sich.

Mehr als alles Andere also hat es Theile?

Ja wohl.

Und wie nun? Kann sich wohl unter diesen Einer befinden welcher ein Theil des Seins und doch kein Theil ist?

Wie wäre so Etwas möglich!

Wofern er aber überhaupt ist, denke ich, muß er doch nothwendig, so lange er ist, irgend Eins sein und nicht Keins.

Nothwendig.

Jedem [einzelnen]*) Theile des Seins haftet also nothwendig das Eins an, und weder dem größten noch dem kleinsten noch sonst irgend einem dieser Theile bleibt es fern.

So ist es.

Kann nun aber irgend Etwas was Eins ist an vielen Stellen zugleich ganz sein? Ueberlege dir das!

Ich habe mir das schon überlegt und sehe daß es unmöglich ist.

Wenn aber nicht ganz, so (jedenfalls) getheilt, und anders als getheilt kann es in keiner Weise allen Theilen des Seins zugleich einwohnen.

---

*) Wohl mit Recht vermutet Stallbaum daß ἑκάστῳ, an welchem schon Heindorf Anstoß nahm, entweder eine Glosse oder in ἑκάστοτε zu ändern ist. Doch mag der Schaden noch tiefer liegen, denn Ficinus übersetzt: Non solum ergo universae essentiae, sed illius etiam singulis partibus unum adest: „Nicht bloß dem ganzen Sein, sondern auch jedem einzelnen Theile desselben haftet also das Eins an."

Richtig.

Das Getheilte aber muß doch wohl ganz nothwendig ein so Vielfaches sein als es Theile hat?

Nothwendigerweise.

(§. 37.) Nicht richtig war es also wenn wir vorhin behaupteten daß das Sein in mehr Theile getheilt sei als irgend etwas Anderes, denn es ist nicht in mehr Theile getheilt als das Eins, sondern in gerade eben so viele, wie es scheint, denn weder läßt sich das Sein vom Eins trennen noch das Eins vom Sein, vielmehr findet sich von diesen beiden stets in Allem gleichviel.

Ganz offenbar.

Das Eins selbst ist also auch rein an sich betrachtet zerstückelt vom Sein und somit Vieles und unbegrenzt an Menge.

Offenbar.

Nicht bloß das seiende Eins also ist Vieles, sondern auch das reine Eins an sich ist ganz nothwendig vom Sein getheilt und mithin Vieles.

Ja, ganz nothwendig.

15. Und da doch die Theile immer Theile des Ganzen sind, so wird das Eins als Ganzes betrachtet auch begrenzt sein. Oder werden nicht die Theile vom Ganzen umfaßt?

[p. 145.] Nothwendigerweise.

Und das Umfassende wird doch wohl die Grenze sein?

Wie anders?

Das Eins, wenn es ist,*) ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und von unbegrenzter Menge.

---

*) Wegen dieser Uebersetzung des von Heindorf, Schleiermacher, Bekker und den Zürchern ohne zwingenden Grund eingeklammerten ὂν s. Hermanns Vorrede.

Offenbar.

Wenn es nun aber begrenzt ist, wird es da nicht auch Enden haben?

Nothwendig.

Und ferner auch als Ganzes*) wird es da nicht**) Anfang, Mitte und Ende haben müssen? Oder kann es ein Ganzes geben ohne diese Drei?***) Und wenn irgend eins von ihnen einem Gegenstande mangelt, wird derselbe dann noch Anspruch darauf haben ein Ganzes zu sein?

Nein.

Also auch Anfang, Ende und Mitte hat das Eins.

Ja wohl.

(§. 38.) Ist nun nicht die Mitte gleich weit von beiden Enden entfernt? Nicht wahr, sonst kann sie nicht Mitte sein?

Nein.

So aber trägt das Sein, wie es scheint, nothwendig auch irgend eine Gestalt an sich, sei es eine gerade oder eine runde†) oder aus beiden gemischte.

Ja wohl.

Und steht es so mit ihm, wird es da nicht sowohl in sich selbst als in einem Anderen sein?

Wie so?

---

*) Wohl mit Recht schreibt Hermann ὅλον ὄν statt ὅλον, während Ast, Bekker, Stallbaum und Th. C. Schmidt εἰ vor ὅλον haben, was im Bodl. und in den meisten anderen guten Handschriften fehlt.

**) οὐκ statt οὐ καὶ nach dem Bodl. und drei andern Handschriften mit Hermann.

***) Vgl. Sophist p. 244, S. 369 der Uebers.

†) S. zu §. 23.

Von den Theilen ist doch wohl ein jeder in dem Ganzen und keiner von ihnen außer demselben?

So ist es.

Und alle Theile werden vom Ganzen umschlossen?

Ja.

Nun ist aber doch das Eins nichts Anderes als alle seine Theile zusammen und nicht mehr oder weniger als diese alle?

Nein.

Aber auch das Ganze ist doch wohl das Eins?

Wie sollte es nicht?

Wenn nun alle Theile im Ganzen sind, eben so wohl aber alle Theile als auch das Ganze selbst das Eins sind und alle Theile vom Ganzen umfaßt und umschlossen werden, so wird damit das Eins vom Eins umschlossen, und so muß denn doch wohl das Eins in sich selbst sein?

Offenbar.

Andererseits aber ist wiederum das Ganze nicht in den Theilen, weder in allen noch in einigen.*) Denn wenn es in allen wäre, so müßte es auch in Einem sein, denn wenn es in irgend einem nicht wäre, so könnte es nicht mehr in allen sein. Wenn nun aber dieser eine Theil doch (nur) einer von ihnen allen ist und das Ganze schon in diesem Theile enthalten ist,**) wie soll es da erst in allen Theilen enthalten sein?

Auf keine Weise.

Aber es ist auch nicht in einigen Theilen. Denn wenn das

*) τισι nach Schleiermacher statt τινι mit Schmidt und Stallbaum, was auch Wagner billigt.

**) Das μὴ vor ἑνι haben Hermann und Wagner mit Recht nach Sauppe in eckige Parenthesen geschlossen.

Ganze in einigen wäre, so wäre das Mehrere in dem Wenigeren, und das ist unmöglich.

Ja wohl unmöglich.

(§. 39.) Wenn aber das Ganze weder in mehreren noch in Einem noch in allen Theilen ist, muß es da nicht nothwendig in irgend einem Andern oder aber überhaupt nirgends sein?

Nothwendigerweise.

Wenn es nun aber nirgends wäre, so wäre es überhaupt Nichts; da es aber (Etwas, nämlich) ein Ganzes ist, so muß es nothwendig, da es in sich selber nicht ist, in einem Anderen sein.

Ja wohl.

So fern also das Eins ein Ganzes ist, ist es in etwas Anderem, insofern es aber mit allen seinen Theilen gleich ist, ist es in sich selbst, und so muß denn das Sein nothwendig sowohl in sich selbst als auch in einem Anderen sein.

Nothwendig.

Wenn es aber so mit dem Eins steht, muß es da nicht nothwendig auch sowohl sich bewegen als ruhen?

Wie so?

So fern es in sich selbst ist ruht es doch wohl? Denn wenn es im Eins ist und diesen seinen Aufenthalt nicht verläßt, so befindet es sich doch wohl damit immer an demselben Orte, nämlich in sich selbst.

So ist es.

[p. 146.] Was sich aber immer in demselben Orte befindet, das muß doch wohl nothwendig ruhen und stille stehen.

Ja wohl.

Wie aber? Was sich immer in etwas Anderem befindet, das kann sich doch wohl nie in demselben Orte befinden, und was sich

nie in demselben Orte befindet, das kann doch nicht ruhen, was aber nicht ruht muß sich doch wohl nothwendig bewegen.

So ist es.

Es muß also das Eins, da es stets sowohl in sich selbst als auch in einem Andern ist, auch stets sowohl bewegt als auch ruhend sein.

Offenbar.

Und eben so muß es auch sowohl einerlei mit sich selbst als verschieden von sich selbst und deßgleichen einerlei mit allem Anderen und verschieden von allem Anderen sein, wenn anders ihm wirklich das ihm vorhin Zugeschriebene zukommt.

In wie fern?

(§. 40.) Jegliches verhält sich doch wohl zu Jeglichem so: es ist entweder einerlei mit ihm oder verschieden von ihm, oder, wenn es beides nicht ist, so wird es ein Theil von Demjenigen sein im Verhältniß zu welchem es Beides nicht ist, oder aber es wird sich zu demselben wie das Ganze zum Theile verhalten.

Offenbar.

Ist nun etwa das Eins sein eigener Theil?

In keiner Weise.

Es wird sich also auch nicht zu sich selbst wie das Ganze zum Theile verhalten, so daß es selber dieser Theil wäre.*)

Nein, das ist unmöglich.

Ist nun aber ferner wohl das Eins vom Eins verschieden?

Gewiß nicht.

Also auch von sich selbst verschieden ist es nicht?

---

*) Man wird diese etwas sehr freie Uebersetzung entschuldigen. In wie fern dieser Sinn in der Stelle liegt hat Schmidt unter Stallbaums Beistimmung dargelegt.

Allerdings nicht.

Wenn es sich nun zu sich selbst nicht als ein Verschiedenes noch als ein Ganzes noch als ein Theil verhält, muß es da nicht nothwendig einerlei sein mit sich selbst?

Nothwendigerweise.

Wie nun aber andererseits? Dasjenige was sich stets in einem andern Orte befindet als es selbst, welches stets innerhalb desselben Ortes, nämlich in sich selbst, ist, muß das nicht nothwendig verschieden von sich selbst sein, wenn anders es doch zugleich in sich selbst und in einem anderen Orte sein soll?

Mir wenigstens scheint es so.

Eben diese Beschaffenheit ergab sich nun aber doch vorhin für das Eins, daß es zugleich in sich selbst und in einem Andern ist.

Ja, so ergab es sich.

Verschieden also ist offenbar in so fern das Eins von sich selbst.

Offenbar.

Und wie nun? Wenn Etwas verschieden von Etwas ist, wird es da nicht verschieden sein von Allem was von ihm verschieden ist?

Nothwendigerweise.

16. Alles nun was nicht Eins ist ist doch wohl insgesammt verschieden vom Eins und das Eins verschieden von allem Nichteins?

Wie anders?

Verschieden also ist das Eins von allem Anderen.

So ist es.

Nun so gib denn Acht! Das Einerlei an sich und das Verschiedene an sich sind doch Gegensätze?

Wie anders?

Wird also sich wohl das Einerlei jemals an dem Verschiedenen oder das Verschiedene an dem Einerlei befinden können?

Nein, niemals.

(§. 41.) Nun, wenn denn das Verschiedene sich niemals an dem Einerlei finden wird, so kann es auch keinen Gegenstand geben an welchem sich das Verschiedene zu irgend einer Zeit fände, denn wenn es zu irgend einer Zeit sich an irgend einem Gegenstande fände, so würde es sich eben diese Zeit über an Einerlei finden. Ist es nicht so?

So ist es.

Da es nun aber niemals an Einerlei sich findet, so kann es auch zu keiner Zeit sich überhaupt an irgend einem Gegenstande finden.

Richtig.

Also weder im Eins noch in allem Nichteins kann es enthalten sein.

Nein.

Nicht durch die Verschiedenheit also ist das Eins von allem Nichteins und alles Nichteins vom Eins verschieden.

Nein.

Aber auch durch sich selbst kann doch Beides unmöglich von einander verschieden sein, wenn Beides an der Verschiedenheit keinen Antheil hat.

Unmöglich.

[p. 147.] Wenn es aber weder durch sich selbst noch durch die Verschiedenheit von einander verschieden ist, so geht damit doch wohl überhaupt das Verschiedensein von einander von dannen.

In der That.

Nun hat aber doch alles Nichteins auch gar keinen Theil am Eins, denn so wäre es eben nicht mehr Nichteins, sondern gewissermaßen Eins.

Richtig.

Dann aber ist das Nichteins auch gar keine Zahl, denn selbst so wäre es nicht mehr schlechterdings Nichteins, wenn es die Zahl an sich trüge.

Allerdings nicht.

Und wie ferner? Bildet etwa alles Nichteins Theile des Eins? oder würde vielmehr auch so das Nichteins Antheil am Eins haben?

Es würde.

Folglich, wenn letzteres schlechthin Eins sein soll und ersteres nicht Eins, so kann weder das Eins ein Theil von allem Nichteins sein noch sich zu diesem wie ein Ganzes zu Theilen von sich verhalten, noch auch umgekehrt das Nichteins in einem dieser beiden Verhältnisse zum Eins stehen.

Nein.

(§. 42.) Nun behaupteten wir aber doch daß Dasjenige was sich weder wie Theile und Ganzes zu einander verhält, noch auch verschieden von einander ist, einerlei mit einander sei.

So behaupteten wir.

Müssen wir nun nicht demnach hieraus schließen daß auch das Eins, da es in keinem dieser Verhältnisse zu allem Nichteins steht, einerlei mit demselben ist?

Ja, es scheint dieß offenbar aus dieser Auseinandersetzung zu folgen.

Sollte dasselbe nun wohl auch nicht sowohl ähnlich als auch unähnlich mit sich selbst so wie mit allem Anderen sein?

Vielleicht.

Wenigstens so fern es sich als verschieden von allem Anderen zeigte dürfte auch wohl alles Andere verschieden von ihm sein.

Wie anders?

Und es wird eben so weit verschieden von allem Anderen sein wie alles Andere von ihm und weder mehr noch minder.

Wie sonst?

Wenn aber weder mehr noch minder, so auf gleiche Weise.

Ja.

In so weit es also ihm zukommt verschieden von dem Anderen und dem Anderen gleichermaßen verschieden von ihm zu sein, in so weit kommt dem Eins Einerlei mit allem Anderen und allem Anderen Einerlei mit dem Eins zu.

Wie meinst du das?

So. Mit jedem Namen benennst du doch Etwas?

Gewiß.

Wie nun? Kannst du denselben Namen nur einmal oder kannst du ihn auch öfter aussprechen?

Das Letztere.

Wenn du ihn nun nur einmal aussprichst, bezeichnest du dann mit ihm Dasjenige dessen Namen er ist, wenn aber öfter, dann nicht? oder ist es nicht schlechterdings nothwendig daß, magst du denselben Namen nur einmal oder öfter aussprechen, du damit immer auch denselben Gegenstand bezeichnest?

Wie anders?

(§. 43.) Nun ist doch auch wohl das Verschiedene ein Name für Etwas?

Ja wohl.

Magst du nun diesen Ausdruck nur einmal oder öfter gebrauchen, immer wirst du ihn damit in Bezug auf nichts Anderes gebrauchen und wirst nichts Anderes mit ihm bezeichnen als Dasjenige dessen (eigenthümlicher) Name dieser Ausdruck ist.

Nothwendigerweise.

Wenn wir also behaupten, alles Andere sei verschieden vom Eins und das Eins sei verschieden von allem Anderen, und so zweimal den Ausdruck „verschieden“ gebrauchen, so bezeichnen wir doch

mit ihm beide Male keinen anderen Begriff, sondern eben den welchem diese Benennung eigenthümlich ist.

Ja wohl.

[p. 148.] In so weit also das Eins von allem Anderen verschieden ist und alles Andere vom Eins, in so weit kommt Beiden, dem Eins und allem Anderen, vermöge eben jenes ihnen (sonach) zukommenden Verschiedenseins selbst,*) nicht ein Anderes zu, sondern ganz Einerlei. Dasjenige aber welchem Einerlei mit etwas Anderem zukommt dürfte diesem Anderen ähnlich sein. Nicht wahr?

Ja.

In so weit es also dem Eins zukommt verschieden von allem Anderen zu sein, in so weit wird überhaupt Alles und Jedes Allem und Jedem ähnlich sein, denn jeder Gegenstand ist ja von jedem anderen verschieden.

Das ist klar.

17. Nun ist aber doch das Aehnliche dem Unähnlichen entgegengesetzt.

Ja.

Also auch das Verschiedene dem Einerlei.

Auch das.

---

*) *κατ' αὐτὸ τὸ ἕτερον πεπονθέναι* aus Damaskios nach einem Orforder Coder mit den Zürchern, Hermann, Wagner. Auch Stallbaum, obwohl er mit Schmidt *κατὰ ταὐτὸν τὸ ἕτερον* u. s. w. aus Venet. Σ von zweiter Hand schreibt, spricht sich doch zu Gunsten jener Lesart aus. In allen übrigen Handschriften fehlt *τὸ* ganz, Heindorf fügte es vor *ταὐτὸν* ein, und ihm folgen Schleiermacher, Ast, Bekker: „in so weit kommt Beidem, dem Eins und allem Anderen, weil Beidem Dasselbe, nämlich Verschiedenheit, zukommt, nicht ein Anderes, sondern Einerlei zu." So aber sagt ja der begründende Satz Dasselbe mit dem zu begründenden.

Und auch Das hat sich gezeigt daß das Eins einerlei ist mit allem Anderen.

Ja freilich.

Einerlei sein mit allem Andern ist aber doch ein gerade entgegengesetzter Zustand wie verschieden sein von allem Anderen.

Ja wohl.

In so fern nun als das Eins verschieden ist von allem Andern hat es sich als ähnlich mit demselben gezeigt.

Ja.

In so fern also als es einerlei mit ihm ist wird es ihm unähnlich sein, in Folge dessen daß jene erstere Beschaffenheit derjenigen die es ähnlich mit ihm macht entgegengesetzt ist. Denn diese letztere war ja eben die Verschiedenheit von ihm.

Ja.

Unähnlich machen also wird es die Einerleiheit mit allem Anderen, oder sie müßte sonst aufhören den Gegensatz der Verschiedenheit zu bilden.

So scheint es.

(§. 44.) Aehnlich mithin und unähnlich wird das Eins allem Anderen sein, und zwar ähnlich in so fern es verschieden von demselben, unähnlich aber so fern es einerlei mit ihm ist.

Es hat, wie es scheint, in der That auch eine solche Bewandtniß mit ihm.

Ja, und auch folgende.

Nun?

In so fern ihm Einerleiheit zukommt ist es nicht anders geartet, wenn aber nicht anders geartet, so auch nicht unähnlich, und wenn nicht unähnlich, so ähnlich; in so fern ihm aber Verschiedenheit zukommt ist es anders geartet, und, in so fern anders geartet, unähnlich.

Du hast Recht.

Weil also das Eins mit allem Anderen zugleich einerlei und von ihm verschieden ist, in beidem Betracht und in jeder dieser beiden Beziehungen für sich genommen ist es allem Anderen auch sowohl ähnlich als unähnlich.

Ja wohl.

Und deßgleichen wird es sonach auch sich selbst ganz auf dieselbe Weise, da es ja sowohl als verschieden von sich selbst wie auch als einerlei mit sich selbst sich ergab, sowohl in beiderlei Betracht wie in je Einer von beiden Beziehungen sich als ähnlich und unähnlich ergeben.

Nothwendigerweise.

Und nun ferner: wie steht es mit der Berührung und Nichtberührung des Eins mit sich selber und mit allem Anderen? Gib Acht!

Soll geschehen.

Es ergab sich uns doch wohl das Eins als in sich selber als Ganzem befindlich.

In der That.

Und auch in allem Andern zeigte sich uns das Eins?

Ja.

In so fern es nun in allem Andern ist dürfte es doch alles Andere berühren, in wie fern aber in sich selbst, dürfte es abgehalten sein alles Andere zu berühren, wohl aber sich selbst berühren.

Offenbar.

Sonach berührt also das Eins sowohl sich selbst als auch alles Andere.

Allerdings.

Wie nun aber? Muß nicht ein Jedes welches Etwas berühren soll Demjenigen zunächst liegen welches es berühren soll, in-

dem es denjenigen Platz einnimmt*) welcher unmittelbar angrenzt an den an welchem**) das von ihm Berührte liegt?

Nothwendig.

Auch das Eins also, wenn es sich selbst berühren will, muß unmittelbar neben sich selbst liegen, indem es denjenigen Raum einnimmt welcher an den stößt in welchem es sich befindet.

Ja, so verhält es sich.

[p. 149.] (§. 45.) Nun würde aber das Eins dieß doch nur dann thun, und sich nur dann dergestalt an zwei Stellen zugleich befinden können, wenn es Zwei wäre; so lange es aber Eins ist wird es dieß nicht zulassen.

Nein, gewiß nicht.

Mit derselben Nothwendigkeit also nach welcher das Eins nicht Zwei sein kann kann es auch nicht sich selbst berühren.

Richtig.

Es berührt aber auch alles Andere nicht.

Warum denn nicht?

Weil, wie schon gesagt, Dasjenige was Etwas berühren soll sich außerhalb des von ihm Zuberührenden befinden, aber zugleich unmittelbar angrenzen muß, und ein Drittes zwischen beiden nicht liegen darf.

---

*) ἕδρα, von Heindorf, Schleiermacher, Ast, Th. C. Schmidt und Stallbaum in ἕδραν verwandelt, ist vielmehr als Dittographie mit Bekker und den Zürchern einfach zu beseitigen oder wenigstens mit Hermann und Wagner einzuklammern.

**) Mit Recht fügen alle Herausgeber außer Stallbaum und Schmidt vor ἅπτεται nach Heindorf οὗ ein. Schmidt und Stallbaum setzen vielmehr auch schon hinter μετ' ἐκείνην ᾗ [ἕδραν] ein Fragezeichen: „welcher unmittelbar angrenzt an jenen? Berührt es nicht (lediglich) wenn es diesen Platz einnimmt?"

Richtig.

Zwei Gegenstände gehören also zum Mindesten dazu wenn eine Berührung stattfinden soll.

So ist es.

Wenn nun aber zu diesen beiden Berührungsgegenständen *) noch ein Drittes in derselben Reihe hinzutritt, so werden der Berührungsgegenstände drei, der Berührungen aber zwei sein.

Ja.

Und so wird stets, wenn Ein neuer Gegenstand hinzutritt, auch Eine Berührung hinzutreten, und es bleibt das Ergebniß daß der Berührungen immer um Eine weniger sind als die (jedesmalige) Menge der Zahlen **) (von Berührungsgegenständen). Denn um wie viel die beiden ersten von diesen Gegenständen die Zahl der Berührungen übertrafen, gerade um so viel übertrifft nothwendig auch die nachmalige Gesammtzahl von ihnen die Gesammtheit der Berührungen, so fern ja auch in der Folge immer zugleich Ein neuer Gegenstand zu jener Zahl hinzutritt und Eine neue Berührung zu den Berührungen.

Richtig.

So groß also die Zahl der Gegenstände auch sein mag, so sind ihre Berührungen immer um Eine weniger.

So ist es.

---

*) Das von Ast, Bekker und Stallbaum in Parenthese gesetzte ὅροιν, für welches Heindorf ὄντοιν vorschlug und die Zürcher nach Sauppes Vermutung ὁμόροιν geschrieben haben, ist von Hermann unter Wagners Beistimmung richtig erklärt und vertheidigt worden.

**) τῶν ἀριθμῶν nach den Handschriften und Ficinus, während Bekker und die Zürcher τὸν ἀριθμὸν nach Heindorf schreiben.

Wenn aber bloß Eins da ist und keine Zweiheit vorhanden, so findet auch keine Berührung Statt.

Nein, das ist unmöglich.

Nun ist aber doch nach unserer Behauptung Das was etwas Anderes ist als das Eins weder Eins noch hat es Theil an ihm, wofern es wirklich etwas Anderes sein soll.

Freilich.

(§. 46.) Und es wohnt sonach auch Zahl allem Anderen nicht ein, weil ihm eben das Eins nicht innewohnt.

Wie anders?

Weder Eins ist also das Andere noch Zwei, noch darf es mit dem Namen irgend einer anderen Zahl bezeichnet werden.

Nein.

Das Eins also allein ist vorhanden,*) und eine Zweiheit gibt es nicht.

Offenbar nicht.

Folglich auch keine Berührung, wenn es doch eben keine Zwei gibt.

So ist es.

Und wenn es keine Berührung gibt, so berührt denn auch weder das Eins das Andere noch das Andere das Eins.

Nein, das ist unmöglich.

Und so berührt denn nach allem Diesem das Eins sowohl das Andere als sich selbst und berührt es auch nicht.

So scheint es.

---

*) Das zweite ἓν, welches Ast, Bekker, die Zürcher, Hermann und Wagner mit Recht nach Schleiermacher in Parenthese geschlossen und Heindorf und Schmidt ganz weggelassen haben, ist unübersetzt geblieben. Stallbaum will es festhalten und so übertragen: „Das Eins also ist allein das Eins."

18. Und ist es nicht auch ebensowohl gleich als auch ungleich sowohl sich selbst wie allem Anderen?

Wie so denn das?

Wenn das Eins größer oder kleiner wäre als das Andere oder umgekehrt das Andere größer als das Eins, so wäre doch weder das Eins dadurch daß es Eins ist, noch das Andere dadurch daß es Anderes ist als das Eins, ich sage, beide wären nicht durch eben dieses ihr Wesen größer oder kleiner im Vergleich zu einander, sondern vielmehr, wenn beide außer diesem ihrem eigenthümlichen Wesen auch noch Gleichheit an sich trügen, so wären sie gleich, und wenn das Eine von ihnen Größe, das Andere aber Kleinheit, sei es nun daß das Eins diese, das Andere aber jene oder auch umgekehrt das Eins Größe, das Andere aber Kleinheit an sich trüge, so wird diejenige von beiden Wesenheiten welcher die Größe beigesellt ist größer und diejenige welcher die Kleinheit kleiner sein.

Nothwendigerweise.

Es sind das also wirklich zwei Ideen, die Größe und die Kleinheit?*) Denn wären sie es nicht wirklich, so könnten sie auch nicht einander entgegengesetzt sein und dem Seienden einwohnen.

Unmöglich.

[p. 150.] (§. 47.) Wenn nun aber dem Eins Kleinheit einwohnt, so muß sie doch entweder dem Ganzen desselben oder einem Theile von ihm einwohnen.

Nothwendig.

---

*) So allein läßt sich die handschriftliche Lesart *τούτω εἴδη* mit Stallbaum auffassen. Aber ist dieß wohl wirklich ein befriedigender Sinn? Ich möchte doch lieber nach Heindorfs Vorschlag *τούτω τὼ εἴδη*: „Es gibt also wirklich zwei solche Ideen (Begriffe), Größe und Kleinheit. Denn gäbe es sie nicht wirklich" u. s. w.

Wie, wenn sie nun dem Ganzen einwohnte? müßte sie da nicht entweder völlig gleichlaufend mit dem Eins sich durch das Ganze desselben erstrecken oder aber dasselbe in sich einschließen?

Offenbar.

Wenn nun die Kleinheit dem Eins völlig gleichliefe, wäre sie da nicht demselben gleich, wenn sie es aber in sich einschlöße und umgäbe, größer als dasselbe?

Es kann nicht anders sein.

Ist es nun wohl möglich daß die Kleinheit mit irgend Etwas gleich ist oder größer als irgend Etwas, und daß sie so die Rolle der Größe und der Gleichheit und nicht ihre eigene spielt?

Unmöglich.

In dem ganzen Eins daher kann die Kleinheit nicht enthalten sein, sondern, wenn je, nur in einem Theile desselben.

Ja wohl.

Aber auch wieder nicht*) (einmal) in dem Ganzen eines solchen Theiles, denn sonst würde sie wieder Dasselbe bewirken wie in Bezug auf das ganze Eins; sie würde wiederum diesem Theile, welchem sie jedesmal innewohnt, entweder gleich oder größer als derselbe sein.

Nothwendigerweise.

Ueberhaupt wird sonach in keinem Gegenstande Kleinheit enthalten sein, da sie weder einem Theile noch einem Ganzen einwohnen kann, und es gibt Nichts was klein ist außer der Kleinheit an sich.

So scheint es.

---

*) *οὔτοι γε* mit Heindorf oder *οὐδέ γε* nach den Spuren des Bodl., welcher *οὔτε γε* hat, mit Hermann statt *οὔτι γε*.

Aber auch Größe kann keinem Gegenstande innewohnen,*) denn dann wäre etwas Anderes größer selbst als die Größe an sich, nämlich Dasjenige in welchem die Größe sich befände, und das noch dazu während doch dabei für dasselbe**) ein Kleines, welches doch nothwendig von ihm überragt werden müßte, wenn es groß sein soll, gar nicht vorhanden ist, denn dieß ist unmöglich, da ja Kleinheit in Nichts enthalten ist.***)

Richtig.

Nun ist aber doch die Größe an sich nicht in Bezug auf etwas

---

*) Wörtlich: „kann ihm nicht innewohnen."

**) *αὐτῷ* statt *αὐτοῦ* nach Schleiermacher mit Heindorf, Bekker und Ast. Schmidts Auffassung der handschriftlichen Lesart „während es nicht klein ist" streitet wider den Sinn. Stallbaum ergänzt zu *αὐτοῦ οὐκ ὄντος* unter Wagners Beistimstimmung sehr hart *ἐν αὐτῷ*: „und das noch dazu während dagegen die Kleinheit an sich, die doch von ihm überragt werden müßte, wenn es groß sein soll, sich nicht in ihm befindet, und das kann sie nicht, da eben Kleinheit in Nichts enthalten ist." Um diesen Gedanken zu gewinnen müßte man vielmehr wenigstens *ὄντος* in *ἐνόντος* ändern; allein ihm widerspricht ja das unmittelbar Folgende, daß die Kleinheit an sich nicht auf etwas anderes Großes sich bezieht, sondern nur auf die Größe an sich, vgl. auch oben §. 15 f. Allenfalls ließe sich nun freilich noch, wie Wagner bemerkt, das *αὐτοῦ* adverbiell nehmen: „während dabei doch ein Kleines .... gar nicht in ihm (darin) sich befindet, denn" u. s. w., allein dann wäre vollends nicht zu begreifen weßhalb nicht statt dieser fast unverständlichen Ausdrucksweise einfach *σμικροῦ οὐκ ἐνόντος* gesagt wäre.

***) Hier fehlt der unentbehrliche Zwischengedanke: „Und so gibt es denn auch Nichts was groß ist außer der Größe an sich." Eine solche Lücke von mehreren Worten in allen Handschriften Platon's ist freilich sonst fast beispiellos.

Anderes größer als auf die Kleinheit an sich und die Kleinheit an sich in Bezug auf etwas Anderes kleiner als auf die Größe an sich.*)

Gewiß nicht.

(§. 48.) Somit ist denn alles Andere weder größer als das Eins noch kleiner, da es ebensowenig Größe wie Kleinheit in sich trägt, und diese letzteren beiden selbst haben jene ihre Beschaffenheit zu überragen und überragt zu werden nicht in Bezug auf das Eins, sondern in Bezug auf einander, und das Eins ist weder größer noch kleiner, weder als diese beiden noch als alles Andere, da es weder Größe noch Kleinheit hat.

Offenbar.

Wenn nun aber das Eins weder größer noch kleiner ist als alles Andere, so kann es nothwendig weder das letztere überragen noch von ihm überragt werden.

Nothwendigerweise nicht.

Dasjenige aber was Etwas weder überragt noch von demselben überragt wird muß doch wohl nothwendig ganz gleiche Verhältnisse mit ihm haben und, wenn dieß der Fall ist, ihm gleich sein?

Wie anders?

Und so dürfte denn auch das Sein sich zu sich selber verhalten: da es weder Größe noch Kleinheit an sich trägt und daher von sich selbst weder überragt wird noch auch sich selbst überragt, so muß es gleiche Verhältnisse mit sich selber haben und folglich sich selber gleich sein.

Ja wohl.

Das Eins ist also sich selber und allem Anderen gleich.

---

*) Vgl. §. 15.

Offenbar.

Wenn es aber andererseits in sich selbst ist, so muß es auch sich selber von außen umgeben und, indem es so sich selbst umschließt, größer sein als es selbst, indem es aber so auch von sich selber umschlossen wird, auch kleiner, und mithin größer und kleiner zugleich als es selbst.

[p. 151.] So ist es.

Ist nicht aber auch Dieß nothwendig, daß es Nichts weiter gibt außer dem Eins und allem Andern?

Wie sollte es nicht?

Alles was ist muß aber doch stets auch irgendwo sein?

Ja.

Und wird nun nicht Dasjenige was sich in irgend Etwas befindet sich in demselben befinden wie das Kleinere im Größeren, denn auf eine andere Weise kann sich doch wohl nicht das Eine in einem Anderen befinden?

Nein.

(§. 49.) Wenn es nun aber Nichts weiter gibt außer dem Eins und allem Anderen, und sich beide in irgend Etwas befinden müssen, ist es da nicht nothwendig daß sie sich in einander befinden, das Andere in dem Eins und das Eins in dem Andern, oder aber daß sie nirgends sind?

Offenbar.

So weit nun demgemäß das Eins in dem Anderen ist, wird das Andere größer sein als das Eins, indem es dieses umschließt, und das Eins kleiner als das Andere, indem es von diesem umschlossen wird; in sofern aber das Andere im Eins, so das Eins aus dem gleichen Grunde größer als das Andere und das Andere kleiner als das Eins.

So scheint es.

Das Eins ist also gleich groß und größer und kleiner als es selbst und als das Andere.

Offenbar.

Und wenn es größer, kleiner und gleich groß (in dieser Weise) ist, so hat es auch gleiche und größere und kleinere Maßeinheiten als es selbst und das Andere, und wenn Maßeinheiten, so auch Theile.

Wie anders?

Und wenn es von gleichen und kleineren und größeren Maßen ist, so ist es auch der Zahl nach weniger und mehr und eben so gleichviel als es selbst und das Andere.

Wie so?

Wenn Etwas größer ist als Etwas, so hat es auch eine größere Zahl von Maßeinheiten, und wie viel Maßeinheiten, so viel auch Theile, und wenn es kleiner sowie wenn es gleich groß ist, so steht die Sache entsprechend.

So ist es.

Wenn also Etwas größer, kleiner und gleich groß ist als es selbst, so hat es auch gleiche, größere und kleinere Maßeinheiten als es selbst, und wenn Maßeinheiten so auch Theile.

Wie anders?

Wenn nun aber Etwas an Theilen ganz sich selber gleich ist, dann wird auch die Menge seiner Theile dieselbe sein wie die seiner selbst, und wenn größer an Theilen, so dürfte es eine größere, und wenn kleiner, eine kleinere Zahl von Theilen haben als es selbst.

Offenbar.

(§. 50.) So wird sich mithin das Eins zu sich selbst eben so aber auch zu dem Anderen verhalten: in sofern es größer erscheint als dies, muß nothwendig auch die Zahl seiner Theile eine größere

sein, in sofern kleiner, eine kleinere, und in sofern gleich groß, eine gleiche.

Nothwendigerweise.

Also ist denn, wie es scheint, das Eins auch gleichviel und mehr und weniger an Zahl als es selbst und als das Andere.

So ist es.

19. Hat nun ferner wohl das Eins auch nicht an der Zeit Theil und wird jünger und älter als es selbst und als das Andere, und zugleich weder jünger noch älter als es selbst und als das Andere, vermöge eben dieser Theilnahme an der Zeit?

Wie so?

Nun, das „Es ist" muß ihm doch wohl zukommen, wenn anders es wirklich Eins ist.

Ja.

„Es ist" das heißt aber doch nichts Anderes als: es nimmt Theil am Sein in der gegenwärtigen Zeit, gerade so wie „es war" sein Theilhaben [p. 152] am Sein in der vergangenen und „es wird sein" in der zukünftigen Zeit bezeichnet?

So ist es.

Wofern es also ist, hat es auch an der Zeit Theil.

Ja wohl.

Also auch an der fortschreitenden Zeit?

Ja.

Beständig also wird es älter, wenn es mit der Zeit fortgeht.

Nothwendig.

Nun erinnerst du dich aber wohl daß wir feststellten,*) Alles was älter wird werde dies in Vergleich zu Etwas was jünger wird?

*) §. 29 f.

Ich erinnere mich.

Wenn daher das Eins älter wird als es selbst, so wird es darnach zugleich jünger als es selbst.

Nothwendig.

Auf diese Weise wird es also zugleich älter und jünger als es selbst.

Ja.

(§. 51.) Ist es nun aber nicht dann älter, wenn es in diesem Werden in der Jetztzeit sich befindet, welche in der Mitte liegt zwischen dem War und dem Wirdsein? Denn schwerlich wird es im Fortgange aus dem Vorher in das Nachher das Jetzt überspringen.

Schwerlich.

Hält es nun aber nicht dann ein älter zu werden, wenn es im Jetzt anlangt, und wird dann nicht mehr älter, sondern ist es schon? Denn wenn es dann nicht damit innehielte, sondern weiter darin vorrückte, so könnte es niemals von dem Jetzt erfaßt werden. Verhält sich ja doch das in der Zeit Vorrückende zu Beiden, dem Jetzt und dem Nachher, so, daß es eben das Jetzt verläßt und dem Nachher zustrebt und so zwischen Beide tritt.

Richtig.

Wenn denn aber sonach Alles was wird das Jetzt nicht umgehen kann, so hält es auch, so bald es bei diesem angelangt ist, mit dem Werden an und ist nunmehr Das was es vorher ward.

Offenbar.

Auch das Eins mithin, so bald es in seinem Aelterwerden beim Jetzt anlangt, hält dann mit diesem Werden ein und ist dann älter.

Allerdings.

Und es ist dann älter als Dasjenige als welches es bis dahin älter ward; und dies war eben es selbst.

Ja.

Alles Aeltere aber ist älter als ein Jüngeres.

Das ist es.

Auch jünger ist somit dann das Eins, wenn es in jenem seinem Aelterwerden beim Jetzt anlangt.

Nothwendigerweise.

Das Jetzt aber wohnt doch dem Eins bei während seines ganzen Seins. Denn es ist immer jetzt, so lange es ist.

Wie anders?

Beständig also ist und wird das Eins älter und jünger als es selbst.

So scheint es.

Ist oder wird es nun aber längere Zeit hindurch als es selbst oder die gleiche?

Die gleiche.

(§. 52.) Wenn Etwas aber die gleiche Zeit hindurch mit Etwas wird oder ist, so hat es mit demselben das gleiche Alter.

Wie anders?

Und wenn es das gleiche Alter hat, so ist es weder älter noch jünger.

Richtig.

Das Eins also, da es die gleiche Zeit hindurch wird und ist wie es selbst, ist und wird weder älter noch jünger als es selbst.

So scheint mir's.

Und wie? wie verhält es sich in dieser Beziehung zu allem Anderen?

Das weiß ich nicht zu sagen.

[p. 153.] So viel aber weißt du mir doch zu sagen, daß alles Andere außer dem Eins, wenn es anders mehrere verschiedene Gegenstände in sich schließt und nicht bloß Ein Verschiedenes ist, mehr

ist als Eins. Wäre es nun aber nur Ein Verschiedenes, so wäre es selber Eins, mithin aber muß es mehrere verschiedene Gegenstände in sich schließen und so mehr als Eins sein und die Vielheit an sich tragen. *)

Es kann nicht anders sein.

Und wenn es eine Vielheit ist, so hat es an einer größeren Zahl Theil als am Eins.

Sicherlich.

Und wie nun? Werden wir behaupten daß von der Zahl das Mehr früher werde und da sei oder das Weniger?

Das Weniger.

Das Wenigste also zuerst, dies aber ist das Eins. Nicht wahr?

Ja.

Von Allem was eine Zahl an sich trägt ist also das Eins zuerst geworden. Aber auch alles Andere trägt eine Zahl an sich, sofern es eben eine Mehrzahl anderer Gegenstände ist und nicht bloß Einer.

Freilich.

Was zuerst geworden ist, sollte ich denken, ist aber früher und alles Andere später geworden, und das später Gewordene jünger als das früher Gewordene. Und so dürfte denn auch alles Andere jünger als das Eins und das Eins älter als alles Andere sein.

In der That.

20. Wie steht es nun aber hiemit? Kann das Eins wider seine eigene Natur geworden sein, oder ist das unmöglich?

Unmöglich.

---

*) Ast aus Flor. a *πλείω ἐστὶν ἑνός.* — *'Εστι.* — *Καὶ πλῆθος κ. τ. λ.* „und so mehr als Eins sein. — Ja. — Und Vielheit an sich tragen. —", was auch Wagner zu billigen nicht abgeneigt ist.

Nun zeigte sich aber doch*) daß das Eins Theile hat. Hat es aber Theile, so hat es auch Anfang, Ende und Mitte.

Ja.

Wird nun nicht von Allem der Anfang zuerst, sowohl vom Eins selbst als auch von jeglichem Anderen, und nach dem Anfang dann alles Andere bis zum Ende hin?

Wie anders?

(§. 53.) Und dies Alles**) werden wir doch als Theile des Ganzen so wie des Eins bezeichnen, und sagen daß dieses letztere selbst (erst) zugleich mit dem Ende Eins und Ganzes geworden ist.

Ja wohl.

Das Ende aber, sollte ich meinen, wird zuletzt, und wenn nun das Eins seiner Natur nach (erst) mit diesem zugleich fertig dasteht, so muß, falls es eben nicht wider seine eigene Natur werden kann, es, weil eben erst zugleich mit dem Ende, später als alles Andere geworden sein.

Offenbar.

Dann ist aber das Eins jünger als alles Andere und alles Andere älter als das Eins.

Auch Das leuchtet mir ein.

Wie nun aber? Muß nicht der Anfang und jeder beliebige sonstige Theil des Eins oder des Anderen, so fern er doch eben Ein Theil desselben ist und nicht mehrere Theile, nothwendig Eins sein?

Nothwendig.

---

*) §. 36 f.

**) Mit Recht vermuthet Stallbaum daß τἆλλα hier nur aus Dittographie entstanden und mithin zu tilgen ist, denn nicht bloß „alles dies Andere" außer dem Anfang, sondern auch der Anfang selbst wird ja offenbar hier als Theil des Ganzen angesehen.

So aber muß ja das Eins nothwendig schon zugleich mit Dem werden was zuerst wird, und eben so zugleich mit dem Zweiten, und kann auch keines von allem Anderen was da wird und durch dies Werden zu Etwas hinzukommt verlassen, bis denn Alles, zum Ende gelangt, zum ganzen Eins geworden ist. Es kann, sage ich, dergestalt weder Mitte noch Erstes noch Letztes noch sonst etwas Anderes bei deren Werden verlassen.

Richtig.

Folglich hat das Eins mit allem Andern einerlei Alter, und wenn das Eins selber nicht wider seine Natur geworden sein soll, so kann es weder früher noch später als alles Andere, sondern muß zugleich mit demselben geworden sein. Und auf Grundlage dieser Betrachtung wird demnach das Eins weder älter noch jünger sein als alles Andere [p. 154] und alles Andere weder älter noch jünger als das Eins, auf Grund der vorherigen aber erschien dieses als älter und jünger denn jenes, und jenes ebenso denn dieses.

Ja wohl.

(§. 54.) So also steht es in Betreff seines Seins und Gewordenseins. Aber wie steht es in diesem Betracht wiederum hinsichtlich seines Werdens? wie steht es hinsichtlich Dessen, ob es auch älter und jünger w i r d als das Andere und das Andere als das Eins und wiederum auch weder älter noch jünger w i r d? Verhält es sich wie hinsichtlich des Seins in diesem Betracht so auch hinsichtlich des Werdens, oder anders?

Ich weiß es nicht zu sagen.

Aber so viel wenigstens weiß ich, daß wenn Etwas älter ist als etwas Anderes, es dann nicht noch älter werden kann, sondern stets den gleichen Altersunterschied beibehält den es gleich zuerst bei seinem Gewordensein an sich trug, und daß ebenso das Jüngere nicht noch jünger werden kann. Denn Gleiches zu Ungleichem

hinzugefügt, sei es bei einem Zeitquantum sei es bei irgend etwas Anderem, bewirkt stets den Unterschied um dasjenige gleiche Maß um welches derselbe von vorn herein Statt fand.

Wie anders?

Kein Gegenstand der älter oder jünger ist als ein anderer kann also jemals älter oder jünger werden als dieser,*) sofern er stets um ein gleiches Maß im Alter von ihm sich unterscheidet, sondern er ist bereits und ist geworden älter oder jünger, nicht aber wird er es erst.**)

Richtig.

Folglich wird also auch das Eins, da es dies schon ist, niemals weder älter noch jünger als alles Andere.

Schlechterdings nicht.

Nun siehe aber zu ob nicht wieder in folgendem Betracht beide doch älter und jünger werden!

Nun?

Eben in so fern das Eins sich als älter***) denn alles Andere und das Andere als älter †) denn das Eins ergab.

Wie so denn das?

(§. 55.) Wenn das Eins älter ist als alles Andere, so muß

---

*) Die Unechtheit des sinnstörenden ἑνὸς vor ὄντος ist nach Schleiermachers Vorgange allseitig anerkannt worden und durfte daher bei der Uebersetzung ohne Weiteres unberücksichtigt bleiben.

**) Wörtlicher: „Was also älter oder jünger ist kann niemals „älter oder jünger werden als Das was jünger oder älter „ist, sofern es sich .... unterscheidet, sondern das Eine ist „bereits und ist geworden älter und das Andere jünger, nicht „aber wird es dies erst."

***) und †) Wohl mit Recht verlangt Heindorf die Einschiebung von ὂν hinter πρεσβύτερον: „als älter seiend."

es doch wohl bereits längere Zeit entstanden und geworden sein als dieses?

Ja.

Und nun ziehe wiederum dies in Betracht. Wenn wir zu mehr und zu weniger Zeit eine gleiche Zeit hinzusetzen, wird dann das Mehr von dem Weniger noch um einen gleichen (Bruch-)Theil verschieden sein oder um einen kleineren?

Um einen kleineren.

In so fern wird also wieder das Eins nicht um so viel als es zuerst von allem Anderen dem Alter nach verschieden war es auch später sein, sondern es wird, indem es um gleiche Zeit mit demselben an Alter zunimmt, hernach sich stets um ein Geringeres im Alter von ihm unterscheiden als zuvor. Nicht wahr?

Ja.

Was sich aber um ein Geringeres im Alter als früher von Etwas unterscheidet, das wird doch jünger als zuvor im Verhältniß zu Dem in Beziehung auf welches es früher älter war.

Ja wohl.

Wird aber so das Eins jünger, so wird doch wohl auch alles Andere dagegen älter im Verhältniß zum Eins als früher?

Ja wohl.

Das Jüngergewordene wird also älter im Verhältniß zu dem Frühergewordenen und Aeltereienden, und zwar ist es niemals älter, sondern wird nur immer älter als dieses. Denn dieses nimmt stets in der Richtung des Jüngeren zu, jenes aber in der des Aelteren. [p. 155] Und in derselben Weise wird auch wieder das Aeltere jünger als das Jüngere, denn indem beide die entgegengesetzte Richtung einschlagen, so werden sie dadurch auch zum Gegentheil von einander, das Jüngere nämlich, wie gesagt, älter als das Aeltere und das Aeltere jünger als das Jüngere. Dasselbe

aber je wirklich geworden zu sein sind sie unvermögend. Denn wenn sie es geworden wären, so würden sie es nicht mehr, denn dann wären sie es schon, nun aber werden sie eben erst älter und jünger gegen einander: das Eins wird jünger als alles Andere, weil es sich als älterseiend und früher geworden gezeigt hat, alles Andere aber älter als das Eins, weil es später geworden ist.

(§. 56.) Aus demselben Grunde verhält sich aber auch alles Andere umgekehrt zum Eins, weil es sich ja ebenso gut auch als älter denn dieses gezeigt hat und als früher geworden.

So ist es offenbar.

Also in sofern keins von beiden weder älter noch jünger wird als das Andere, auf Grund Dessen daß sie sich stets um die gleiche Zahl an Alter von einander unterscheiden, wird das Eins weder älter noch jünger als alles Andere und alles Andere weder älter noch jünger als das Eins. In so fern aber das Frühergewordene von dem Späteren und das Spätere von dem Früheren sich stets durch einen andern (Bruch-)Theil unterscheiden muß, in so fern müssen das Eins und alles Andere beständig immer älter und jünger gegen einander werden.

Ja wohl.

Nach allem Diesem ist und wird denn das Eins älter und jünger und ist und wird auch wiederum weder älter noch jünger als es selbst und alles Andere.

Ja, durchaus so ist es.

Wenn nun aber das Eins an der Zeit Theil hat und am Aelter- und Jüngergewordenen, muß es da nicht nothwendig auch an dem Ehemals Theil haben und dem Nachher und dem Jetzt?

Nothwendig.

Es war also das Eins und ist und wird sein und wurde und wird und wird werden.

Gewiß.

Und es kann ihm auch Etwas zukommen und angehören und kam wirklich und kommt zu und wird ihm zukommen und gehörte, gehört und wird ihm gehören.

Ja wohl.

(§. 57.) Und es gibt auch eine Erkenntniß und Vorstellung und Wahrnehmung von ihm, wenn anders wir ja doch auch jetzt alle diese Thätigkeiten in Bezug auf dasselbe ausüben.

Du hast Recht.

Und es kommt ihm daher auch ein Name zu, und es ist eine Aussage über dasselbe möglich, und es kann genannt und besprochen werden, und was nur immer Derartiges von allem Anderen gilt, das gilt auch vom Eins.

Ja, in jedem Betracht verhält es sich so.

21. (§. 57b.) Wir wollen jetzt auch noch das Dritte besprechen. Wenn das Eins so beschaffen ist wie wir es erörtert haben, muß es da nicht nothwendig, da es sowohl Eins ist als auch Vieles*) und wiederum weder Eins noch Vieles und dabei an der Zeit Theil hat,**) muß es da nicht, sage ich, nothwendig, in so fern es wirklich Eins***) ist, zu irgend einer Zeit am Sein Theil haben, in so fern es aber (dies) nicht ist, zu irgend einer Zeit wiederum nicht Theil haben?

Nothwendig.

Und wird es zu der Zeit in welcher es an ihm Theil hat zugleich nicht an ihm Theil haben, oder zu der in welchen es nicht an ihm Theil hat zugleich Theil haben können?

---

*) S. §. 32—37.

**) S. §. 50. Cap. 19 z. A.

***) Muß es nicht heißen: „Eins und Vieles" so daß also καὶ πολλά ausgefallen ist?

Das ist unmöglich.

Zu Einer Zeit folglich hat es an ihm Theil und zu einer andern nicht. Auf diese Weise allein kann es an Einem und Demselben Theil haben und nicht Theil haben.

Richtig.

[p. 156.] Es gibt also eine solche Zeit in welcher es das Sein aufnimmt, und eine solche in welcher es dasselbe fahren läßt. Denn wie wäre es sonst im Stande bald dasselbe zu besitzen und bald es nicht zu besitzen, wenn es nicht eben zu Einer Zeit dasselbe ergriffe und zur andern es wieder aufgäbe?

Auf keine Weise.

Das Sein annehmen heißt aber doch wohl so viel als entstehen?

Ja.

Das Sein aufgeben aber vergehen?

Ja wohl.

Das Eins also, wie es scheint, da es das Sein annimmt und aufgibt, entsteht und vergeht.

Nothwendig.

(§. 58.) Wenn es nun aber Eins und Vieles wird und entsteht und vergeht, wird da nicht, wenn das Eins entsteht, das Vielessein vergehen, und wenn das Viele entsteht, das Einssein vergehen?

Ja wohl.

Indem es aber Eins und Vieles wird, muß es da nicht nothwendig gesondert und verbunden werden?

Ganz gewiß.

Und indem es ähnlich und unähnlich wird, sich verähnlichen und verunähnlichen?

Ja.

Und wenn größer und kleiner und gleich groß, dann wachsen, abnehmen und sich ausgleichen?

So ist es.

Wenn es ferner in der Bewegung stillsteht und andererseits aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, so kann dies Beides doch wohl auch nicht in Einer (und derselben) Zeit geschehen?

Wie wäre das möglich?

Und daß nun das früher Ruhende sich später bewegt und das früher Bewegte später ruht, dies kann doch einerseits ohne Uebergang Beidem unmöglich widerfahren.

Unmöglich.

Andererseits gibt es aber auch keine Zeit in welcher Etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte.

Auf keinen Fall.

Aber doch kann es auch nicht übergehen, ohne eben diesen Mittelzustand durchzumachen.*)

Natürlich nicht.

Wann findet denn also dieser Umschlag und Uebergang Statt, wenn doch Dasjenige welches ihn erfährt ihn weder erfahren kann so lange es noch ruht noch auch so bald es sich schon bewegt und auch nicht indem es in der Zeit ist?

Dies Alles ist allerdings unmöglich.

---

*) Daß dies der erforderliche Sinn und daß *μεταβάλλειν* falsch ist, liegt in der That so auf der Hand daß man sich wundern muß, wenn dies noch Niemand bemerkt zu haben scheint. Wie freilich diesem Sinne gemäß zu ändern ist läßt sich wohl kaum ausmachen. Etwa *μεταξὺ τούτων γίγνεσθαι* nach p. 157 z. A.? Wie der Fehler entstand ist um so leichter zu sehen.

Ist nun vielleicht dies jenes seltsame Etwas in welchem es sich dann befindet wenn es den Uebergang erleidet — ?

Nun, welches?

Der Augenblick. Denn das Augenblickliche scheint etwas Derartiges zu bezeichnen daß von ihm aus Etwas in den einen oder anderen von zwei entgegengesetzten Zuständen übergeht. Denn nicht aus der Ruhe geht Etwas während es noch ruht, in die Bewegung noch aus der Bewegung, während es sich noch bewegt, in die Ruhe über, sondern der Augenblick, dieses wunderbare Etwas, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe, keiner Zeit angehörig, und in ihm und aus ihm geht das Bewegte zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung über.

So scheint es.

(§. 59.) Auch das Eins also, sofern es doch eben sowohl ruhend als auch bewegt ist, macht einen Uebergang nach beiden Seiten hin durch, denn nur so ist es denkbar daß es Beides sein könnte. Macht es ihn aber durch, so macht es ihn auch im Augenblick durch, und dann wenn es ihn durchmacht ist es in keiner Zeit und bewegt sich dann weder noch ruht es.

So ist es.

Verhält es sich nun nicht so auch mit allen anderen Uebergängen? Wenn das Eins aus dem Sein in das Vergehen oder aus dem Nichtsein in das Entstehen übergeht, [p. 157.] tritt es dann nicht immer in eine Mitte zwischen Bewegung und Ruhe und ist dann weder noch ist nicht und entsteht dann weder noch vergeht?

So scheint es wenigstens.

Und eben so auch, wenn es aus der Einheit in die Vielheit und aus der Vielheit in die Einheit übergeht, ist es weder Eins noch Vieles und sondert sich weder noch zieht es sich zusammen, und wenn es aus der Aehnlichkeit in die Unähnlichkeit und aus der Un-

ähnlichkeit in die Aehnlichkeit übergeht, dann ist es weder ähnlich noch unähnlich und wird auch Beides noch nicht. Und wenn es aus der Kleinheit in die Größe und wenn es in die Gleichheit oder in ihr Gegentheil übergeht, ist es weder klein noch groß noch gleich noch wächst oder nimmt ab oder gleicht sich aus.

So ist es.

Alle diese Vorkommenheiten erfährt also das Eins, wenn es ist.

Richtig.

22. (§. 59 b.) Nun müssen wir auch betrachten, welche Vorkommenheiten alles Andere erfahren müsse, wenn das Eins ist.

Ja wohl.

Laß uns denn also unsere Frage dahin stellen: wenn das Eins ist, was muß da allem Anderen außer dem Eins widerfahren?

Gut.

Wenn es nun eben Anderes ist als das Eins, so kann es doch durchaus nicht*) das Eins sein, denn sonst wäre es ja nicht Anderes als das Eins.

Richtig.

Und doch ist auch wieder das Andere nicht durchaus des Eins beraubt, sondern hat einen gewissen Antheil an ihm.

Wie so?

Alles Andere ist doch wohl nur als ein Solches welches Theile hat Anderes als das Eins, denn wenn es keine Theile hätte, so wäre es ja vollkommen Eins.

Richtig.

Theile aber hat, wie schon gesagt,**) nur was ein Ganzes ist.

---

*) οὔτι für οὔτε nach Wagners Verbesserungsvorschlag. Stallbaum οὐδὲ „auch nicht."

**) §. 22.

Ja, das bemerkten wir allerdings schon.

Jedes Ganze aber ist doch nothwendig ein aus Vielen bestehendes Eins, und nur von einem solchen können die Theile Theile sein, denn jeder Theil ist (ja doch) nothwendig nicht ein Theil einer (ungeeinten) Vielheit, sondern eines (solchen) Ganzen.*)

Warum denn?

(§. 60.) Wenn Etwas ein Theil von einer (bloßen) Vielheit sein sollte zu welcher es mit gehört, so müßte es ja sowohl ein Theil von sich selbst, was doch unmöglich ist, als auch von jedem Einen von diesen anderen Vielen sein, wenn anders es eben ein solcher von allen diesen Vielen sein soll. Denn wenn es überhaupt nicht Theil Eines (von ihnen) sein soll, so wird es nur noch Theil aller übrigen sein können, und so eben nicht mehr Theil jedes Einen, und wenn es jedes Einen Theil nicht ist, dann ist es auch gar keines von diesen Vielen Theil, und wenn dies, so ist es unmöglich**) daß es von denen allen Etwas, es sei nun ein Theil oder was sonst immer, sei, von deren keinem es dies ist.

Offenbar.

Nicht von Vielen also oder Allen ist der Theil Theil, sondern von einer gewissen einheitlichen Wesenheit oder einem gewissen Eins, welches wir ein Ganzes nennen, sobald es eben alle jene seine Theile vollständig zur Einheit in sich zusammenschließt.

Ganz so verhält es sich.

Wenn demnach das Andere Theile hat, so wird es damit auch der Ganzheit und Einheit theilhaftig sein.

---

*) Muß es nicht statt *ὅλου* vielmehr *ἑνός* heißen: „nicht ein Theil von Vielen, sondern von Eins"?

**) Das *εἶναι* hinter *ἀδύνατον* haben Stallbaum und Wagner mit Recht als Dittographie eingeklammert. Schon Heindorf empfahl entweder dies oder die Verwandlung in *εἴη ἄν*.

Ja wohl.

Also ein vollständiges Eins und Ganzes, welches Theile hat, ist nothwendig alles Andere außer dem Eins.

Nothwendig.

Aber auch hinsichtlich jedes einzelnen Theils gilt derselbe Satz: auch jeder einzelne Theil muß nothwendig des Eins theilhaftig sein. [p. 158.] Denn wenn jeder einzelne ein Theil ist, so bezeichnet dies „jeder Einzelne" doch wohl daß er für sich Eins ist, gesondert von allen übrigen.

Richtig.

So jedoch daß es am Eins nur Antheil hat als ein Anderes denn das Eins, denn sonst wäre es des Eins nicht bloß theilhaftig, sondern würde selber Eins sein, nun aber kann Eins sein unmöglich irgend Etwas außer dem Eins selbst.

Unmöglich.

(§. 61.) Antheil haben am Eins aber muß nothwendig sowohl das Ganze als der Theil. Denn das Ganze wird eben Ein Ganzes sein, von dem die Theile Theile sind, der Theil aber immer je Einer der Theile des Ganzen, von welchen als seinen Theilen das Ganze eben Ganzes ist.*)

So ist es.

Und Alles was am Eins (nur) Antheil hat wird stets als ein vom Eins Verschiedenes an ihm Antheil haben.

*) ὃ ἂν ᾖ μορίου (oder μορίων) ὅλον nach Schleiermachers Vermuthung statt οὗ ἂν ᾖ μόριον ὅλον mit Schmidt und Stallbaum. Wörtlicher würde hiernach die Uebersetzung so lauten: „immer je Ein Theil des Ganzen, welches ja Ganzes nur „im Verhältniß zum Theil (oder „nur von Theilen") ist." Mit Recht verweist Schleiermacher für diese Aenderung auf p. 147 B, und vollständiger noch hat die unumgängliche Nothwendigkeit derselben Schmidt erhärtet.

Wie anders?

Was aber vom Eins verschieden ist, das ist doch wohl Viel. Denn wenn alles Andere als das Eins weder Eins noch mehr als Eins wäre, so wäre es gar Nichts.

In der That.

Da nun aber sonach Dasjenige was am Eins im Sinne des Theils und was am Eins im Sinne des Ganzen Antheil hat mehr als Eins ist, ist es da nicht sogar nothwendig daß alles dies das Eins in sich Aufnehmende an sich betrachtet unbegrenzt an Vielheit ist?

Warum?

Fassen wir dabei nur Folgendes ins Auge. Ist es nicht dann wann es das Eins in sich aufnimmt Etwas was nicht Eins und (auch noch) nicht des Eins theilhaftig ist?

Offenbar.

Also eine Masse von Vielheiten, welchen das Eins nicht inne wohnt?

Ja wohl.

Wie nun? Wenn wir in Gedanken von so Etwas auch nur das Allergeringste was sich überhaupt denken läßt hinwegnehmen wollten, würde da nicht nothwendig auch schon dieses Hinweggenommene, sofern es doch des Eins (noch) nicht theilhaftig wäre, eine Vielheit sein ohne Einheit?

Nothwendig.

Und wird nun nicht, wenn wir so immer die (vom Eins) verschiedene Natur dieser Gattung an und für sich betrachten, so viel wir jedesmal von ihr übersehen, sich dies stets als eine unbegrenzte Vielheit darstellen?

Schlechterdings.

Andererseits aber, so bald jeder Eine Theil wirklicher Theil

geworden ist, so haben alle diese Theile ihre Grenze gegen einander und das Ganze gegen die Theile.

Gewiß.

Allem Anderen als dem Eins begegnet es also daß aus der Verbindung des Eins mit ihm selber ein von ihm Verschiedenes in ihm entsteht, welches eine gegenseitige Begrenzung in ihm hervorbringt, während seine eigene *) Natur an sich es unbegrenzt macht.

Das leuchtet ein.

(§. 62.) So ist denn alles Andere als das Eins sowohl als Ganzes wie auch seinen Theilen nach sowohl unbegrenzt als auch der Grenze theilhaftig.

Ja wohl.

Und sind nicht auch alle dazu gehörigen Gegenstände sowohl ähnlich als auch unähnlich eben sowohl untereinander als auch jeder derselben mit sich selbst?

In wie fern denn?

In so fern dies Alles seiner eigenen Natur nach unbegrenzt ist, kommt ihnen doch wohl einerlei Beschaffenheit zu.

Ja wohl.

Und so fern es Alles der Grenze theilhaftig ist, gleichfalls.

Wie anders?

In so fern es aber sowohl begrenzt als auch unbegrenzt ist, in so fern kommen ihnen doch wohl einander entgegengesetzte [p. 159] Beschaffenheiten zu?

Ja.

Und das einander Entgegengesetzte ist doch wohl einander so unähnlich als möglich?

---

*) ἑαυτῶν nach Sauppe statt αὑτῶν mit den Zürchern, Hermann und Wagner.

Wie anders?

In so fern diese Gegenstände jede von diesen beiden Beschaffenheiten für sich genommen an sich tragen, ist also jeder derselben sich selber und sind sie alle einander ähnlich, in so fern aber beide zusammen, verhalten sie sich in beiderlei Betracht ganz entgegengesetzt und möglichst unähnlich.

So scheint es.

Und so sind sie denn alle untereinander und jeder sich selber owohl ähnlich als auch unähnlich.

So ist es.

Und es wird nicht mehr schwer sein zu finden daß alles Andere als das Eins sowohl einerlei mit einander als verschieden, sowohl bewegt als auch ruhend ist und überhaupt alle möglichen entgegengesetzten Beschaffenheiten an sich trägt und alle möglichen entgegengesetzten Vorkommenheiten erfährt, nachdem es sich gezeigt daß ihm die bisher betrachteten zukommen.

Du hast Recht.

23. (§. 63.) Und so wollen wir denn von der weiteren Verfolgung dieser Punkte abstehen, weil sie ja hinlänglich klar vorliegen, und vielmehr wieder von vorne an untersuchen, wenn das Eins ist, ob es sich dann mit allem Anderen bloß in der bisher betrachteten Weise oder ob nicht auch anders verhält.

Ja, so wollen wir es machen.

Stellen wir also von Neuem wieder die Frage: wenn das Eins ist, was muß dann allem Anderen außer dem Eins widerfahren?

Wohl, stellen wir wieder diese Frage.

Muß dann nicht das Eins gesondert sein*) von allem Anderen und alles Andere vom Eins?

---

*) *ἑνὸς εἶναι* aus dem Bodl. mit Hermann u. Wagner statt *ἑνός*.

Warum denn?

Weil doch außer beiden kein Drittes mehr (da) ist, welches ein Anderes wäre als das Eins und ein Anderes als alles Andere. Denn wenn man sagt: das Eins und alles Andere, so hat man damit Alles ausgesprochen was überhaupt (da) sein kann.

Und es ist mithin kein von beiden Verschiedenes mehr da, in welchem das Eins und alles Andere sich gemeinschaftlich befinden können.

Nein.

Und folglich kann niemals das Eins und das Andere sich in Einem und Demselben befinden.

So scheint es.

Und folglich sind beide ganz gesondert von einander.

Ja.

Und das wahrhaft so zu nennende Eins kann, wie wir bereits gesehen haben,*) auch keine Theile haben.

Nein, das kann es nicht.

Es kann das Eins also weder als Ganzes sich in dem Anderen befinden noch als Theile desselben, wenn es doch gesondert ist von allem Anderen und keine Theile hat.

Nein, das ist undenkbar.

Auf keine Weise also kann das Andere am Eins Antheil haben, da dieses weder nach einem seiner Theile noch auch als Ganzes mit ihm in Gemeinschaft steht.

So scheint es.

In keinem Betracht mithin ist das Andere Eins und hat irgend eine Einheit in sich.

Ja wohl.

---

*) §. 22 b.

(§. 64.) Dann ist das Andere aber auch nicht Vieles, denn wäre es dies, so wäre auch jeder zu ihm gehörige Gegenstand Ein Theil des Ganzen. So aber ist alles Andere außer dem Eins weder Eins noch Vieles und weder Ganzes noch Theile, da es eben mit dem Eins in keinem Betracht Gemeinschaft hat.

Richtig.

Also auch nicht Zwei oder Drei ist weder das Ganze an sich betrachtet noch ist eine Zwei oder Drei in ihm enthalten, wenn es in jedem Betracht der Einheit beraubt ist.

So ist es.

Und auch nicht ähnlich und unähnlich ist sonach dem Eins weder das Andere selbst noch auch ist in ihm Aehnlichkeit und Unähnlichkeit enthalten. Denn wenn es selbst ähnlich und unähnlich wäre oder auch (nur) Aehnlichkeit und Unähnlichkeit in sich enthielte, so hätte ja alles Andere als das Eins zwei entgegengesetzte Begriffe an sich.

Offenbar.

Das aber erschien uns ja als unmöglich, daß Etwas einer Zweiheit theilhaftig sein könnte was nicht einmal einer Einheit*) theilhaftig ist.

Ja wohl als unmöglich.

Weder ähnlich noch unähnlich noch Beides ist also das Andere. [p. 160] Denn als ähnlich so wie als unähnlich hätte es an Einem von jenen beiden, als Beides aber an beiden entgegengesetzten Begriffen Theil. Das aber erschien uns als unmöglich.

Richtig.

---

*) μηδ' ἑνός, wie schon Heindorf wollte, aus dem Bodl. mit Stallbaum, Hermann und Wagner.

Und eben so ist es weder einerlei noch verschieden, weder ruhend noch bewegt, weder entstehend noch vergehend, weder größer noch kleiner noch gleich, noch kommt ihm sonst etwas Derartiges zu. Denn wenn das Andere als das Eins es vertragen könnte daß ihm irgend so Etwas zukäme, so würde es auch am Eins und an der Zweiheit und Dreiheit und am Geraden und Ungeraden Theil haben, an welchem Allen seine Theilnahme doch als eine Unmöglichkeit erschien, wenn es eben des Eins ganz und gar beraubt ist.

Sehr richtig.

So ist denn also, wenn Eins ist, das Eins Alles und Nichts *) sowohl im Verhältniß zu sich wie auch zu allem Anderen, und mit allem Anderen steht es denn eben so. **)

Vollkommen so verhält es sich.

24. (§. 65.) Gut denn! Wenn nun aber das Eins nicht ist, was dann eintreten muß, das wäre wohl demnächst zu untersuchen?

Freilich.

Was ist das nun wohl für eine Voraussetzung „wenn Eins nicht ist"? Unterscheidet sie sich etwa nicht irgendwie von der „wenn Nicht-Eins nicht ist"?

Ohne Zweifel thut sie das.

Und unterscheidet sie sich etwa bloß von ihr, oder ist es nicht sogar das gerade Gegentheil, zu sagen „wenn Eins nicht ist" und „wenn Nicht-Eins nicht ist"?

Das gerade Gegentheil. ***)

---

*) οὐδὲν, wie schon Thomson wollte, aus dem Bodl. mit Stallbaum, Hermann und Wagner.

**) Ich folge mit Schmidt der Vermuthung von Heindorf, daß καὶ τὰ ἄλλα hinter τὰ ἄλλα ausgefallen ist, was auch Stallbaum nicht unwahrscheinlich findet und Neumann billigt.

***) Da Platon trotzdem im unmittelbar Folgenden von dieser

Und ferner, wenn Jemand sagte „wenn Größe" oder „wenn Kleinheit" oder „wenn irgend sonst Etwas nicht ist", würde er damit nicht jedesmal Das zu verstehen geben daß er Nichtseiende als etwas (von allem Anderen) Verschiedenes bezeichne?

Betrachtung gleich wieder abspringt und vermöge einer ganz anderen Wendung doch bei der bloßen Verschiedenheit des Eins von allem Anderen (wie er daher sofort auch wieder statt „von dem Nicht-Eins" sagt) stehen bleibt, auf welche es für die folgende Ausführung dieser dritten Thesis in der That allein ankommt, so fragt sich, weßhalb er denn überhaupt gerade hier hervorhebt daß das Nicht-Eins dem Ausdruck nach zwar der bloß contradictorische, der Sache nach aber der wirklich conträre Gegensatz des Eins ist. Die Erklärung scheint darin zu liegen daß die zweite Hypothesis, die Wegleugnung des Eins oder der Idee, es erst vollkommen möglich macht Das was dann an den Dingen noch übrig bleibt, das andere Princip der Dinge oder die platonische Materie, zu charakterisieren, nämlich in der vierten Antinomie, obwohl schon in der zweiten der Grund dazu gelegt ist und nach der Natur der Sache gelegt werden konnte. Dies andere Princip oder das Nicht-Eins zeigt sich dabei als das absolute und conträre Gegentheil der allein realen Idee, und die im Sophisten p. 258 z. E. (S. 399 der Uebers.) zurückgestellte Frage, ob außer der Verschiedenheit oder der relativen Negation, die auch in den Ideen ist, noch eine absolute Negation oder ein conträrer Gegensatz der Ideenwelt anzunehmen und irgendwie begrifflich faßbar zu machen sei, hat damit ihre Erledigung gefunden (vgl. die Einl. S. 562 f. 565 ff. und Susemihl Plat. Phil. I. S. 307. 342. 344 f.), so weit sie sich vom platonischen Standpunkt überhaupt erledigen ließ. Hierauf gleich im Eingange der Folgerungen aus der zweiten Hypothesis in aller Kürze aufmerksam zu machen war ganz am Orte. Ganz anders urteilt freilich Michelis I. S. 235 mit der Anm., dessen Behauptungen aber kaum einer Widerlegung bedürfen.

Ja wohl.

Und also auch in diesem Falle, wenn Jemand sagt „wenn Eins nicht ist", gibt er uns damit zu verstehen daß er dies Nichtseiende als etwas von allem Anderen Verschiedenes bezeichnen will, und wir wissen was er meint?

Wir wissen es.

Zuvörderst meint er also etwas Erkennbares und demnächst etwas von allem Anderen Verschiedenes, so bald er sagt „Eins", mag er ihm nun das Sein beilegen oder das Nichtsein, denn auch im letztern Falle wird doch erkannt daß es ein Etwas *) ist was als nichtseiend bezeichnet wird, und dazu ein solches welches verschieden ist von allem Anderen. Oder nicht?

Ja, nothwendig.

Hiernach müssen wir denn so anheben: wenn Eins nicht ist, was muß dann eintreten? Zunächst nun, wie es scheint, muß ihm dann Das zukommen daß es eine Erkenntniß von ihm gibt, denn sonst würde man ja auch nicht verstehen können was denn gemeint ist wenn Jemand sagt: „wenn Eins nicht ist."

Richtig.

Und sodann auch daß alles Andere verschieden von ihm sei, denn sonst würde ja auch nicht etwas (ganz Bestimmtes,) von allem Anderen Verschiedenes mit ihm bezeichnet werden?

Allerdings.

Auch noch die Verschiedenheit aber trägt es dann außer der Erkennbarkeit an sich. Denn man meint doch nicht die Verschiedenheit alles Anderen, wenn man das Eins als ein von allem Anderen Verschiedenes bezeichnet, sondern seine eigene.

Offenbar.

---

*) τι, nicht τί, wie Heindorf, Bekker und die Zürcher schreiben.

Und auch an dem Jenes und Etwas und Dessen und Dem und Derer und an allem Derartigen hat sonach das nichtseiende Eins Theil. Denn es könnte sonst vom Eins gar nicht gesprochen werden, noch von dem vom Eins Verschiedenen, noch könnte ihm Etwas zukommen oder seines Besitzes sein oder von ihm ausgesagt werden, wenn es weder an dem Etwas noch an allem übrigen Derartigen Theil hätte.

Richtig.

(§. 66.) Daß es ist kann freilich dem Eins nicht zukommen, wenn anders es eben nicht ist, [p. 161] aber daß es an Vielem Theil habe, daran hindert sonach nicht nur Nichts, sondern es ist dies sogar nothwendig, wenn eben jenes Eins und nicht etwas Anderes nicht sein soll. Soll freilich nicht jenes Eins das Nichtseiende, sondern von etwas Anderem die Rede sein,*) dann kommt die ganze

---

*) Die neuern Herausgeber haben sich begnügt mit Heindorf *μὴ ἔσται* statt *μήτ' ἔσται* zu schreiben, was aber, wie Wagner richtig bemerkt, keinen passenden Sinn gibt. Aber auch der von Wagner empfohlene Verbesserungsvorschlag von Th. C. Schmidt, vielmehr das zweite *μήτε* zu tilgen, *ἀλλὰ* in *ἄλλο* zu verwandeln und hinter diesem Wort *οὐδέ* einzuschieben („denn wenn weder das Eins noch auch etwas Anderes sein soll, so kann auch nicht von etwas Anderem die Rede sein und man überhaupt gar nicht mehr irgend eine Aussage thun") trifft schwerlich das Richtige. Denn gerade im Gegentheil ist ja im Vorhergehenden daran festgehalten daß, auch wenn das Eins nicht ist, dennoch von ihm Aussagen gethan werden können, und dann müßte ja doch das Gleiche auch von allem Anderen was nicht ist gelten. Außerdem ist aber unmittelbar vorher nur von der Abweisung dieser zweiten Voraussetzung, daß etwas Anderes als das Eins nicht sein solle, als einer hier nicht in Betracht kommenden die Rede, und Nichts berechtigt daher aus bloßer Conjectur hier vielmehr die Ungehörigkeit einer dritten, daß sowohl das Eins

Sache (für uns) auch nicht (weiter) in Frage; soll aber wirklich jenes Eins und nichts Anderes als nichtseiend vorausgesetzt werden, so muß es nothwendig an dem Jenes und an noch vielem Anderen Theil haben.

Ja freilich.

Und auch Unähnlichkeit hat es gegen das Andere, denn das Andere, eben als verschieden vom Eins, dürfte auch verschiedenartig sein.

Ja.

Und das Verschiedenartige ist von anderer Beschaffenheit?

Wie sollte es nicht?

Und was von anderer Beschaffenheit ist, das ist auch unähnlich?

Allerdings.

Und nicht wahr, wenn es dem Eins unähnlich ist, so ist doch offenbar einem Unähnlichen gegenüber das Unähnliche unähnlich?

Offenbar.

Dann aber kommt auch dem Eins diese Unähnlichkeit zu, in Bezug auf welche das Andere ihm unähnlich ist.

So scheint es.

Wenn es nun aber so eine Unähnlichkeit mit allem Anderen hat, muß es dann nicht nothwendig Aehnlichkeit mit sich selbst haben?

---

als auch alles Andere nicht sein solle, einzuschieben. Es wird daher an Heindorfs Verbesserung festzuhalten, außerdem aber mit Schmidt das zweite μήτε ganz zu tilgen und endlich auch noch das erste μήτε gleichfalls in μή zu ändern sein. Darnach habe ich übersetzt, ohne mir zu verhehlen daß die Worte οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν sich schwer meiner Auffassung fügen, obwohl auch H. Muller, trotzdem auch er sich sonst Heindorf anschließt, sie in gleichem Sinne übersetzt: „dann ist nicht einmal weiter Etwas zu sagen."

In wie fern?

Nun, wenn das Eins Unähnlichkeit mit dem Eins hätte, wäre ja sonach gar nicht von Dem die Rede was so beschaffen ist wie das Eins, und die Voraussetzung bezöge sich gar nicht auf das Eins, sondern auf etwas Anderes als das Eins.

Ja wohl.

Das soll sie aber doch nicht.

Nein.

Folglich muß also das Eins Aehnlichkeit mit sich selbst haben.

Richtig.

Und ferner auch nicht gleich ist es allem Anderen, denn wenn es ihm gleich wäre, so wäre es einerseits ja schon, und andererseits müßte es eben vermöge der Gleichheit ihm auch ähnlich sein, Beides aber ist unmöglich, denn es soll ja eben nicht sein.

Ja wohl ist es unmöglich.

(§. 67.) Da es nun aber allem Anderen nicht gleich ist, muß da nicht nothwendig auch alles Andere ihm nicht gleich sein?

Nothwendig.

Was aber nicht gleich ist, das ist ungleich?

Ja.

Und nicht wahr, das Ungleiche ist dem Ungleichen ungleich?

Wie anders?

Auch an der Ungleichheit also hat das Eins Theil, in Bezug auf welche alles Andere ihm ungleich ist.

So ist es.

Nun aber zur Ungleichheit gehört doch auch Größe und Kleinheit?

Ja wohl.

Folglich auch Größe und Kleinheit hat dieses Eins.

So scheint es.

Größe aber und Kleinheit stehen doch stets einander fern.

Ja wohl.

Und es steht mithin stets Etwas zwischen ihnen.

So ist es.

Und kannst du mir nun wohl etwas Anderes angeben, was zwischen ihnen stände, als die Gleichheit?

Nein, sondern allein diese.

Was also Größe und Kleinheit hat, dem kommt auch die Gleichheit zu, die zwischen beiden steht.

Offenbar.

Das nichtseiende Eins also, wie es scheint, hat Theil an der Gleichheit wie an der Größe und Kleinheit.

So scheint es.

Und traun, sogar am Sein muß es in gewisser Weise Theil haben.

Wie so?

Es muß sich doch so verhalten wie wir sagen. Denn wenn es sich nicht so verhielte, so würden wir ja nichts Wahres aussagen, indem wir sagen daß das Eins nicht sei; wenn wir aber Wahres aussagen, so geht ja damit unsere Aussage auf Etwas was wirklich ist. Oder ist es nicht so?

Ja, so ist es.

Da wir nun aber doch behaupten daß wir Wahres aussagen, so müssen wir nothwendig behaupten daß unsere Aussage auch auf etwas wirklich Seiendes gerichtet ist.

Nothwendig.

Es ist also wirklich, wie es scheint, das Eins ein Nichtseiendes. [p. 162] Denn wenn es nicht ein Nichtseiendes sein, sondern von diesem Sein etwas ablassen soll zum Nichtsein, so wird es sofort ein Seiendes werden.

Schlechterdings.

(§. 68.) Demnach muß es als Band*) des Nichtseins dies haben: wirklich zu sein ein Nichtseiendes, wenn anders es wirklich nicht sein soll, gerade so wie das Seiende (als Band seines Seins) dies haben muß: nicht zu sein ein Nichtseiendes, damit es wiederum seinerseits ein vollständiges Sein sei. Denn so dürfte wohl am Ersten das Seiende sein und das Nichtseiende nicht sein, wenn einerseits das Seiende Theil hat am wirklichen Sein des Seiendseins und am Nichtsein des Nichtseiendseins, falls es anders vollständig und schlechthin *sein*, und wenn andererseits das Nichtseiende am Nichtsein des Nichtseiendnichtseins und am wirklichen Sein des Nichtseiendseins, falls anders wiederum das Nichtseiende vollständig und schlechthin *nicht sein* soll.

Ganz richtig.

Da nun aber sonach sowohl das Seiende am Nichtsein als auch das Nichtseiende am Sein Theil hat, so muß auch das Eins, eben weil es nicht ist, am Sein Theil nehmen, nämlich an dem des Nichtseins.

Nothwendigerweise.

Auch ein Sein also zeigt sich am Eins, wenn es nicht ist.

Offenbar.

Gewiß aber doch auch ein Nichtsein, wenn es doch eben nicht ist?

Wie anders?

Ist es nun aber wohl möglich daß Etwas irgend eine Beschaffenheit haben und zugleich nicht haben kann, oder muß es vielmehr, um sie nicht mehr zu haben, erst einen Uebergang durchmachen?

Das Letztere.

---

*) Man beachte hier die ausdrückliche Bezeichnung der Copula.

Alles Derartige somit, wo Etwas so und wieder nicht so beschaffen ist, weist auf einen Uebergang hin.*)

Wie anders?

Uebergang aber ist Bewegung. Oder als was sollen wir ihn sonst bezeichnen?

Als nichts Anderes.

Erschien uns nun nicht das Eins als seiend und wieder als nichtseiend?

Ja.

Und mithin erscheint es uns doch wohl auch als so und wieder als nicht so beschaffen?**)

Gewiß.

Auch als bewegt hat sich uns mithin das nichtseiende Eins gezeigt, so fern als einen Uebergang an sich tragend aus dem Sein in das Nichtsein.

So scheint es.

Aber wenn es nun doch nirgends ist, wie es doch sein muß, wenn es wirklich nicht ist, so kann es doch wohl auch nicht von irgendwoher irgendwohin übergehen?

Unmöglich.

Nicht also kann es sich so bewegen daß es seinen Ort verändert.

Nein.

Eben so wenig aber auch an demselben Orte sich im Kreise drehen, da es ja mit einer Einerleiheit (des Ortes) in keinerlei Berührung steht, denn diese Einerleiheit ist ja etwas Seiendes,***) das nichtseiende Eins aber kann sich unmöglich irgendwo in etwas Seiendem befinden.

---

*) Vgl. §. 58 f.

**) Vgl. §. 57 b.

***) Wohl mit Recht will Heindorf τι hinter ἐστί einfügen.

Unmöglich.

(§. 69.) Und in einem Orte in welchem es gar nicht ist kann das nichtseiende Eins sich auch nicht im Kreise herumdrehen.

Sicherlich nicht.

Eben so wenig aber verwandelt und verändert sich das Eins sich selbst gegenüber, weder das seiende noch das nichtseiende. Denn es würde ja nicht mehr die Rede sein von dem Eins, wenn es ein Anderes würde als es selbst, sondern eben von einem Anderen.

Richtig.

Wenn es sich aber weder verwandelt noch in demselben Raume sich herumdreht oder in einen anderen fortschreitet, kann es da überhaupt noch auf irgend eine Art sich bewegen?*)

Wie sollte es?

Was sich aber nicht bewegt muß nothwendig ruhen, und was ruht, stille stehen.

Nothwendig.

Das Eins also, wie es scheint, wenn es nicht ist, steht sowohl stille als es sich bewegt.

So scheint es.

Und fürwahr, so fern es sich bewegt, muß es auch ganz nothwendig sich verändern. Denn in so weit Etwas sich bewegt [p. 163] verhält es sich nicht mehr auf dieselbe Weise als es sich vorher verhielt, sondern auf andere.**)

So ist es.

---

*) Vgl. hiezu und zum Vorigen §. 24 mit der Anm.

**) Das scheinbar Sophistische dieser Beweisführung, welches schon Damaskios p. 318 ed. Stallb. nicht entgieng, erledigt sich sehr einfach, wenn man beachtet daß in Wahrheit eine Bewegung dem nichtseienden Eins überhaupt nur im Sinne des Uebergangs beigelegt worden ist.

Ist das Eins also bewegt, so verändert es sich auch.

Ja.

Und fürwahr, wenn es sich in keiner Weise bewegt, wird es sich auch in keiner Weise verändern.

Gewiß nicht.

In so fern sich also das nichtseiende Eins bewegt verändert es sich, in so fern es sich aber nicht bewegt verändert es sich nicht.

Nein.

Das Eins somit, wenn es nicht ist, verändert sich und verändert sich auch nicht.

Offenbar.

Muß aber nicht nothwendig Das was sich verändert ein Anderes werden als zuvor und seiner früheren Beschaffenheit nach vergehen, Das aber was sich nicht verändert weder entstehen noch vergehen?

Nothwendig.

(§. 70.) Auch das nichtseiende Eins also, indem es sich verändert, entsteht und vergeht, in so fern es sich aber nicht verändert, entsteht es weder noch vergeht es. Und so entsteht denn sowohl das nichtseiende Eins und vergeht als es auch weder entsteht noch vergeht.

So verhält es sich.

20. (§. 70b.) Noch einmal nun laß uns zum Anfang zurückkehren, um zu sehen ob sich uns Dasselbe ergeben wird wie jetzt oder etwas Verschiedenes.

Ja, so müssen wir es machen.

Wenn also das Eins nicht ist, sagen wir, was muß dann in Bezug auf dasselbe eintreten?

Ja.

Wenn wir nun diesen Ausdruck des Nichtist gebrauchen, be-

zeichnet derselbe da wohl etwas Anderes als die Abwesenheit des Seins für Das von welchem wir sagen daß es nicht ist?

Nein, nichts Anderes.

Und ferner, sobald wir sagen daß Etwas nicht ist, meinen wir da daß es nur in gewisser Hinsicht nicht sei, in anderer aber sei, oder bezeichnet dies so ausgesprochene Nichtist nicht vielmehr einfach daß schlechterdings in keiner Weise ist und am Sein Theil hat dies Nichtseiende?

Ja, ganz einfach Dies.

Weder sein kann also dann das Eins noch auch irgendwie sonst am Sein Theil haben.

Nein.

Das Entstehen und Vergehen aber, wie wir bereits sahen,*) ist doch wohl nichts Anderes als das eine das Annehmen und das andere das Aufgeben des Seins?

Nein, nichts Anderes.

Was nun aber am Sein**) in keiner Weise Theil haben kann kann doch wohl dasselbe auch weder annehmen noch aufgeben.

Wie sollte es?

Auch das Eins also, wofern es in keiner Weise mit dem Sein

---

*) §. 57b, p. 156 i. A. Diese Rückdeutung liegt im Griechischen in dem bloßen Imperfect ἦν ausgedrückt. Indessen ist ἦν nur Vermuthung von Heindorf, die Handschriften haben ἤ, und wenn dies auch dem Sinne weniger gut entspricht, so ist es doch grammatisch haltbar, wie Hermann gezeigt hat. Er hat es daher beibehalten und nach ihm Wagner: „Das Entstehen und Vergehen aber möchte doch wohl nichts Anderes sein als“ u. s. w.?

**) Vielleicht mit Recht vermuthet Heindorf του statt τούτου „an Etwas“.

etwas gemein hat, kann dasselbe weder besitzen noch fahren lassen noch erlangen in irgend welcher Weise.

Natürlich.

Das nichtseiende Eins vergeht mithin weder noch entsteht es, so fern es eben in keiner Weise Gemeinschaft mit dem Sein hat.

Offenbar nicht.

Auch verändert und verwandelt es sich sonach in keiner Hinsicht, denn thäte es dies, so entstände und vergienge es auch.

Richtig.

Wenn es sich aber nicht verändert, so kann es sich nothwendigerweise doch auch nicht bewegen?

Nothwendigerweise nicht.

Aber eben so gut müssen wir auch behaupten daß Das nicht stille stehe was nirgends ist. Denn was stille steht ist nothwendig immer in Etwas, und zwar in Einem und Demselben.

[Ja wohl, denn]*) wie sollte es nicht?

(§. 71.) Und so müssen wir denn also wiederum**) sagen daß das nichtseiende Eins***) weder je stille stehe noch auch sich bewege.

Gewiß.

Und ferner darf überhaupt nichts Seiendes ihm zukommen. Denn wenn es irgend eines†) Seienden theilhaftig wäre, so hätte es eben damit ja auch schon mit dem Sein Gemeinschaft.

*) Vielleicht mit Recht klammert Bekker das τῷ αὐτῷ ein.

**) αὖ τὸ aus Coisl. Γ und Venet. Σ von zweiter Hand statt αὐτὸ mit Schleiermacher, Schmidt, Ast, Stallbaum, Wagner.

***) Ich schiebe ἓν hinter ὂν ein.

†) του aus Venet. Σ von zweiter Hand und Ficinus statt τούτου mit Schleiermacher, Heindorf, Ast, Bekker, den Zürchern, Hermann und Wagner. Schmidt und Stallbaum schieben

Offenbar.

[p. 164] Weder Größe mithin noch Kleinheit noch Gleichheit kommt ihm zu.

Nein.

Und auch nicht Aehnlichkeit noch Verschiedenheit weder in Beziehung zu sich selbst noch zu Anderem.*)

Offenbar nicht.

Und wie? Kann wohl alles Andere in irgend welcher Beziehung für dasselbe vorhanden sein, wenn doch überhaupt gar Nichts ihm zukommen soll?

Unmöglich.

Dann aber ist ihm das Andere auch weder ähnlich noch unähnlich, weder einerlei mit ihm noch verschieden von ihm.

So ist es.

Und weiter, das Davon oder Dafür, das Etwas, Dies oder Dessen oder eines Anderen oder für ein Anderes, das Früher, Später oder Jetzt, Erkenntniß, Vorstellung, Wahrnehmung, Aussage, Name oder irgend etwas Anderes von dem Seienden — kann das dem Nichtseienden zukommen?

Unmöglich.

Folglich gibt es auch für das nichtseiende Eins dies Alles in keinerlei Hinsicht.

Nein, in keiner Hinsicht, wie es scheint.

26. (§. 71 b.) Nun haben wir aber auch noch zu untersuchen, wenn das Eins nicht ist, was dann allem Anderen begegnen muß.

Ja, das haben wir.

---

vielmehr τοῦ vor ὄντος ein: „überhaupt nicht irgend etwas Seiendes zukommen. Denn wenn es dieses Seienden" u. s. w. Damit wird ja aber der erforderliche Sinn nicht gewonnen.

*) ἄλλα aus dem Bodl. statt τἄλλα mit Hermann.

Ein Anderes muß es zunächst doch wohl sein, denn wenn es überhaupt nicht ein Anderes wäre, so könnte gar nicht von dem Anderen die Rede sein.

So ist es.

Wenn aber von dem Anderen die Rede ist, so ist dies Andere auch ein Verschiedenes. Oder brauchst du nicht immer bei derselben Gelegenheit sowohl den Ausdruck „ein Anderes" als auch „ein Verschiedenes"?

Ja freilich.

Verschieden aber, behaupteten wir doch,*) sei Etwas von einem von ihm Verschiedenen und anders als etwas Anderes?

Ja.

Und mithin gibt es denn auch für alles Andere, wenn es wirklich Anderes sein soll, Etwas als welches es anders ist?

Nothwendigerweise.

Was kann dies nun aber sein? Denn anders als das Eins kann doch alles Andere nicht sein, wofern jenes überhaupt nicht da ist.

Das ist allerdings unmöglich.

Also gegen einander ist es anders. Denn nur Dies bleibt ihm noch übrig, wenn es nicht anders sein soll als Nichts.

Richtig.

(§. 72.) Und zwar nur Vielheiten (oder Mengen) können es sein welche alle gegen einander anders sind, denn von Einheiten ist dies unmöglich, wenn doch eben kein Eins da ist. Jede Masse vielmehr von allem Anderen, wie es scheint, bildet eine unendliche Vielheit, und wenn auch Einer Das was ihn das Allerkleinste dünkt nähme, so erscheint es doch plötzlich wie im Traume, anstatt daß es ihn Eins zu sein dünkte, als Vieles und, anstatt ganz klein,

---

*) §. 40. Cap. 15 z. E.

sehr groß im Verhältniß zu seinen fort und fort möglichen Zertheilungen.

Ganz richtig.

Alle solche Massen also sind anders gegen einander, wenn das Eins nicht sein, Anderes aber sein soll.

Zuverlässig.

Und es werden viele solche Massen sein, deren jede als Eine erscheint, es aber nicht wirklich ist, wenn doch eben das Eins nicht sein soll.

So steht es.

Auch eine Zahl von ihnen wird es zu geben scheinen, wenn anders jede eben als eine Einheit erscheint, während zugleich ihrer viele sind.

Freilich.

Und einerseits das Gerade und andererseits das Ungerade wird in ihnen enthalten zu sein scheinen, während es doch in Wahrheit nicht in ihnen enthalten sein kann, wenn eben das Eins nicht ist.

Nein, das kann es nicht.

Ja auch ein Kleinstes, wie eben schon gesagt, wird unter ihnen zu sein scheinen, aber eben dies wird wieder als Vieles und Großes erscheinen im Verhältniß zu jedem der Vielen, so klein wie sich diese denken lassen.

Wie anders?

[p. 165] Aber auch als gleich diesen vielen Kleinheiten wird jede jener Massen der Vorstellung erscheinen. Denn sie könnte nicht aus dem Größeren in das Kleinere im Scheine übergehen, ohne daß es das dazwischen Liegende durchzumachen schiene, dies aber dürfte sein der Schein der Gleichheit. *)

---

*) Vgl. §. 67.

Natürlich.

Wird sie ferner nicht auch gegen jede andere Masse so wie in sich selbst begrenzt zu sein scheinen, da sie doch weder Anfang noch Mitte noch Ende und Grenze hat?

Wie so das?

Weil immer, wenn Jemand Etwas von ihnen in Gedanken erfaßt, als wäre es eins von diesen (drei) Dingen, ihm (nothwendig) vor dem Anfange stets noch wieder ein anderer Anfang erscheint, und nach dem Ende noch wieder ein übrig bleibendes Ende, und wiederum in der Mitte ein Anderes noch wieder als eine genauere und kleinere Mitte als jene Mitte, weil man eben kein Einziges einzeln fassen kann, da überhaupt das Eins nicht ist.

Sehr wahr.

(§. 73.) Völlig zermalmt und zerstückelt wird somit,*) wie ich meine, nothwendig alles Seiende was man mit dem Gedanken erfaßt, denn man wird so mit demselben immer eine Masse ohne Einheit ergreifen.

Ja freilich.

Und von fern und oberflächlich angesehen wird demnach eine solche als Eins erscheinen müssen, aber nahebei und genauer betrachtet jedes Einzelne als eine unbegrenzte und unendliche Vielheit, so fern es ja eben des Eins beraubt ist, da es ein solches nicht gibt?

Ganz nothwendig.

Als unbegrenzt sonach und begrenzt, und als Eines und Vieles muß jegliches Andere erscheinen, wenn das Eins nicht ist, wohl aber Anderes als das Eins.

Das muß es.

---

*) δή aus dem Bodl. statt δέ mit Hermann und Wagner.

Und wird es nicht auch ähnlich sowohl wie unähnlich zu sein scheinen?

In wie fern?

Gerade so wie bei der Bühnenmalerei*) dem fern Stehenden das Ganze als eine (innere) Einheit erscheint, so werden auch hier die Massen (von fern betrachtet) den Schein geben als ob ihnen Einerleiheit und (mithin)**) Aehnlichkeit zukomme.

Ja wohl.

Aber, wenn man näher hinzutritt, sich als Vieles und Verschiedenes und durch den Schein der Verschiedenheit als verschiedenartig und sich selbst unähnlich zeigen.

So ist es.

Also auch sowohl als ähnlich wie als unähnlich muß jede Masse sich selbst und alle einander erscheinen.

Ja wohl.

Und auch als einerlei mit wie als verschieden von einander, als sich selbst berührend so wie als getrennt von sich selbst, als bewegt nach allen möglichen Bewegungen so wie als stillestehend schlechthin, sowohl als entstehend wie als vergehend, und wiederum als keines von Beidem, und alles Dergleichen, was durchzugehen uns nun schon sehr leicht fallen würde, (müssen die Massen erscheinen) wenn, ohne daß Eins ist, Vieles sein soll.

Sehr richtig.

27. (§. 74.) Noch einmal laß uns nun zum Anfange zurückkehren und untersuchen, wenn Eins nicht ist, wohl aber alles Andere außer dem Eins, was dann folgt.***)

---

*) D. h. der perspectivischen Zeichnung und Malerei.

**) S. §. 27. p. 139 z. E.

***) Dies kann schwerlich so richtig sein, vielmehr ist wohl δὲ zu tilgen: „wenn Eins nicht ist, was folgt dann für alles Andere außer dem Eins?"

Untersuchen wir es!

Eins wird nun darnach doch alles Andere nicht sein.

Wie sollte es?

Aber auch nicht Vieles. Denn in dem vielen Seienden muß auch das Eins enthalten sein, denn wenn Nichts von ihnen Eins ist, so ist eben Alles Nichts, so daß dann auch nicht Vieles ist.

Richtig.

Wenn also in allem Anderen kein Eins enthalten ist, so ist dies Andere weder Vieles noch auch Eins.

Allerdings.

Und auch nicht einmal erscheinen kann es als Eins noch als Vieles.

Warum denn nicht? [p. 166]

Weil ja an allem Nichtseienden alles Andere in keiner Art und Weise Gemeinschaft haben und nichts Nichtseiendes an irgend etwas Anderem sich finden kann, denn was nicht ist hat auch an Nichts Theil.*)

Richtig.

Und folglich kann auch keine Vorstellung und kein Schein des Nichtseienden sich bei allem Anderen finden, und das Nichtseiende mithin nie in irgend einer Weise unserer Vorstellung an**) allem Anderen erscheinen.

Freilich nicht.

---

*) οὐδενὸς statt οὐδέν nach Wagner, und μέτεστι statt μέρος ἐστὶ nach Ast, was Wagner gleichfalls vorschlägt, aber nicht nöthig findet. Stallbaums Aenderung οὐδὲ beseitigt die von Schleiermacher mit Recht geltend gemachten Bedenken nicht.

**) ἐπὶ nach Schleiermacher statt ὑπὸ mit den neuern Herausgebern außer Th. C. Schmidt.

Wenn also Eins nicht ist, so kann sich auch nicht die Vorstellung bilden daß etwas von allem Anderen Eins noch auch Vieles sei, denn Vieles ohne Eins sich vorzustellen ist eine Unmöglichkeit.

Ja wohl.

Wenn also Eins nicht ist, so ist alles Andere weder noch erscheint es weder als Eins noch als Vieles.

Ja, so sieht es aus.

Und mithin auch weder als ähnlich noch als unähnlich.

Allerdings.

Und weder als einerlei noch als verschieden, weder als sich berührend noch als von sich getrennt, noch als alles Andere was wir vorher als dem Scheine nach ihm zukommend durchgenommen haben, als nichts von diesem Allen erscheint weder noch ist Etwas von ihnen alles Andere, wenn das Eins nicht ist.

Richtig.

Gesetzt nun also wir sagten, dies Alles zusammenfassend: wenn Eins nicht ist, so ist überhaupt gar Nichts, würden wir damit nicht die Wahrheit sprechen?

Durchaus.

(§. 74 b.) So wollen wir denn auch einerseits dies aussprechen und andererseits unser Gesammtergebniß dahin zusammenfassen, daß, wie es scheint, das Eins mag nun sein oder nicht sein, sowohl es selbst als alles Andere, jedes für sich und Alles in Bezug auf einander, Alles auf alle Weise ist und nicht ist und zu sein scheint und nicht scheint.

Vollkommen richtig.

Zusatz zu S. 553, Anm. *) und **).

Das Verfahren der hypothetischen Begriffserörterung wird in Wahrheit sogar durch den Verfasser ausdrücklich vielmehr von dem dialektischen und der Dialektik unterschieden, indem es ja §. 19 ff. als eine Uebung dazu bezeichnet wird die der Ideenlehre gegenüberstehenden Bedenken zu beseitigen, und doch §. 18 z. E. gesagt wird daß man Dialektik nur treiben kann wenn man die Ideenlehre festhalten darf, also auf Grund der schon festgestellten Ideenlehre und der Beseitigung aller gegen dieselbe sich erhebenden Bedenken. Und daraus folgt ferner daß Dialektik hier auch gar nichts Anderes heißen kann als was es stets bei Platon bedeutet: die Begriffsbildung und die Eintheilung der Begriffe; eine solche ist unmöglich wenn die subjectiven Begriffe kein objectives Reale haben auf das sie sich beziehen können, dies ihr reales Correlat zu sein ist eben das Wesen der Ideen. „Ohne Ideenlehre keine Dialektik" heißt daher hier, wie immer bei Platon: „ohne Ideenlehre keine Wahrheitserkenntniß." Und somit wird denn endlich auch das hypothetische Verfahren ausdrücklich in dieselbe bloß vorbereitende Bedeutung zu eben diesem dialektischen gestellt welche ihr nach echt platonischer Lehre zumal für die Begriffsbildung zukommt; denn die Bezeichnung desselben als „Uebung" in einem bloß formalen Sinne zu verstehen, daran hindert der dieser Vorübung sonach gesetzte

materiale Zweck. Damit fällt aber nicht nur der ganze Anhalt dafür einen zum Skepticismus der mittlern Akademie und ihrer rein formalen Dialektik schlagfertiger Disputierkunst bereits hinneigenden Platoniker mit Ueberweg zum Verfasser des Parmenides zu stempeln, sondern es zeigt sich sogar die positive Unmöglichkeit hievon. Wie stimmt es überdies mit einander, wenn Ueberweg a. a. O. S. 112 schreibt, der Parmenides stelle die Dialektik überhaupt zu der Wahrheitserkenntniß in das Verhältniß einer bloßen Vorübung, und wiederum S. 107, die Ideenlehre gelte hier nur als eine um der Aufrechthaltung der Dialektik willen nicht aufzugebende Voraussetzung? Ist es wohl denkbar daß je irgend ein Mensch die Lehre von Dem was doch auch auf diesem Standpunkte immer noch der Gegenstand der Wahrheitserkenntniß bleiben müßte zur bloßen unentbehrlichen Bedingung für die Vorübung zur Wahrheitserkenntniß gemacht haben könnte? Ich denke, mein Freund Ueberweg wird selber erkennen daß er sich hier (vgl. auch seine Logik 2. Aufl. S. 374) entschieden übereilt hat, wie es Jedem begegnen kann.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

4. Römische Prosaiker.

nianus v. L. Troß und Büchele. In
Bdchn.
pelius, siehe Messala.
ar v. A. Baumstark. In 8 Bdchn.
ero, philosoph. und rhetor. Schriften v.
H. Kern, C. A. Mebold, W. M. Pahl,
H. Moser, K. A. F. Seeger, J. F. K.
lthey, G. Uebelen, G. Ch. Kern und
r. Walz. In 26 Bdchn.
ero's Reden v. C. N. Osiander. In
Bdchn.
ero's Briefe v. G. H. Moser, Ch. H.
rner, Fr. Rauchenstein u. F. Baur. In
Bdchn.
nelius Nepos v. J. Dehlinger. In
Bdchn.
tius v. A. H. Christian. In 4 Bdchn.
ropius v. F. Hoffmann. In 1 Bdchn.
us v. W. M. Pahl. In 3 Bdchn.
inus v. Ch. Schwarz. In 6 Bdchn.
Kaisergeschichtschreiber Spartianus,
pitolinus rc., v. A. Cloß. In 6 Bdchn.

Livius v. C. F. Klaiber. In 27 Bdchn.
Messala Corvinus, Luc. **Ampelius** und Sext. **Rufus** v. Fr. Hoffmann. In 1 Bdchn.
Plinius der Aelt. Naturgeschichte v. Ph. H. Külb. In 35 Bdchn. (außer dem Register).
Plinius der Jüng. v. C. F. A. Schott. In 5 Bdchn.
Quintilianus v. Chr. Boßler u. F. Baur In 9 Bdchn.
Rufus, siehe Messala.
Sallustius v. A. Göritz. In 2 Bdchn.
Seneca d. Philos. v. J. M. Moser, A. Pauly, A. Haakh. In 17 Bdchn.
Suetonius v. K. Andree u. H. Reichardt. In 5 Bdchn.
Tacitus v. H. Gutmann. In 10 Bdchn.
Valerius Maximus v. Fr. Hoffmann. In 5 Bdchn.
Vellejus Paterculus v. W. Götte. In 2 Bdchn.
Victor, Aurelius, v. A. Cloß. In 3 Bdchn.

. In der Fortsetzung begriffen sind und werden in Kurzem vollendet werden folgende Schriftsteller:

hologie, Griechische, v. W. E. Weber
G. Thudichum. 1—4. Bdchn.
totelcs v. K. L. Roth, K. Zell, L. Spen-
l, Chr. Walz, F. A. Kreuz, Ph. H. Külb, J.
ecther u. C. F. Schnitzer. 1—34. Bdchn.
II. III, 1—10. V. VI. VII, 1.)

Juvenalis Satiren von W. Hertzberg u. W. Teuffel. 1. u. 2. Bdchn.
Platon v. L. Georgii, J. Deuschle, Fr. Susemihl, W. Wiegand u. A. 1—37. Bdchn. (I. II, 1—5. III. 1—5. IV. V.
Plinius Naturgeschichte. Register. 1. u. 2. B.

I. Außerdem werden, entsprechend dem Zwecke dieses Werkes, sämmtliche bedeutenderen Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums zu umfassen, noch Aufnahme finden:

1) **Dichter:** Die kleineren homerischen Gedichte (W. Wiedasch), Anakreon Ludwig).
2) **Prosaiker:** Diogenes Laertius (G. Röper).

